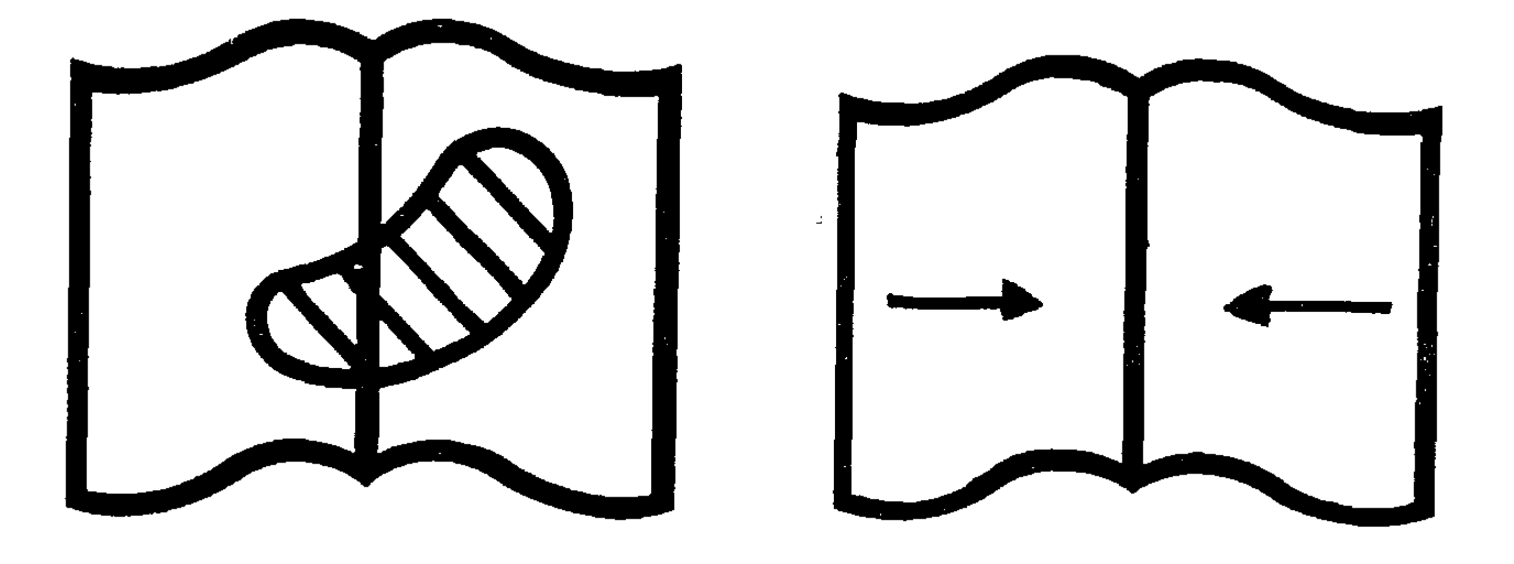


Archives marocaines. Publication de la Mission scientifique du Maroc [...]



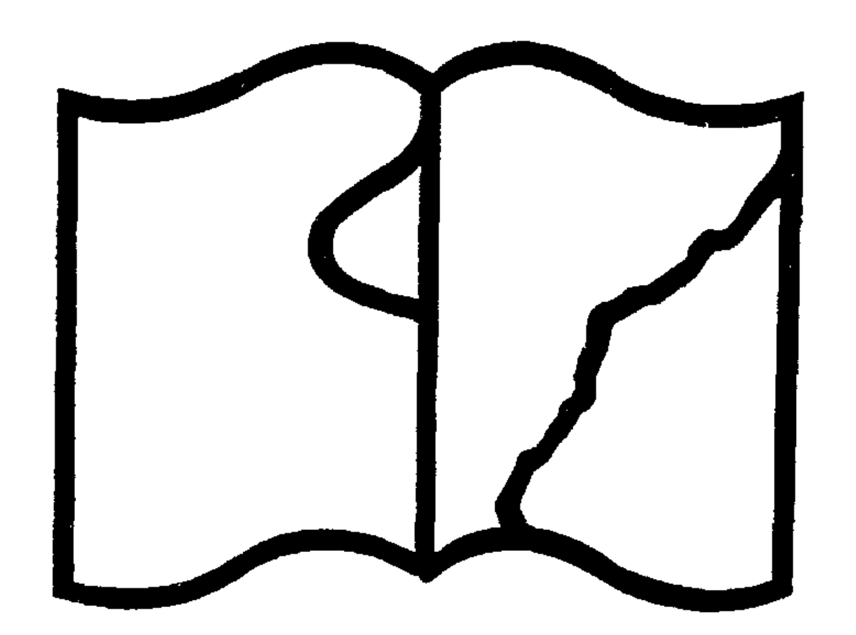


Mission scientifique du Maroc. Archives marocaines. Publication de la Mission scientifique du Maroc ["puis" de la Direction ["puis" générale] des affaires indigènes. Section sociologique ; de la Direction des affaires politiques. Section des affaires islamiques]. 1905-12.



Original illisible

NF Z 43-120-10

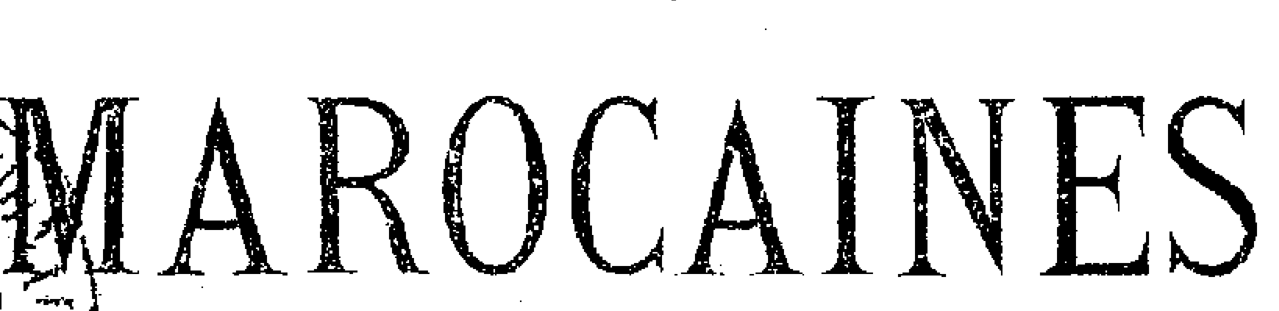


Texte détérioré — reliure défectueuse

NF Z 43-120-11

"VALABLE POUR TOUT OU PARTIE





ARCHIVES MAROCAINES

PUBLICATION

DE LA

MISSION SCIENTIFIQUE DU MAROC

VOLUME VI

N^os I-II

SOMMAIRE:

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, VIe

1905

DÉCEMBRE 1905

MISSION SCIENTIFIQUE DU MAROC

MEMBRES DE LA MISSION

M. G. Salmon, *délégué*.

M. A. Joly.

M. E. Michaux-Bellaire.

M. L. Mercier.

M. E. Coufourier.

Correspondants :

M. M. Besnier.

M. N. Slousch.

Secrétaire de la Rédaction des Archives Marocaines :

M. L. Bouvat.

ARCHIVES
MAROCAINES



PUBLICATION

DE LA

MISSION SCIENTIFIQUE DU MAROC

VOLUME VI

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, VIe

—

1906

TABLE DU VOLUME VI

Mémoires.

Notes et renseignements.

ÉTUDE SUR L'HISTOIRE
DES JUIFS AU MAROC

DEUXIÈME PARTIE

LES JUIFS MAROCAINS DE L'INVASION ARABE A LA PERSÉCUTION DES ALMOHADES (1146).

I

Nous avons vu comment la population juive de la Mauritanie s'était considérablement accrue et comment elle avait trouvé les moyens de se développer depuis la domination des Vandales. En dépit de l'affirmation de quelques auteurs qu'un certain nombre de Juifs auraient suivi les Vandales dans leur exil vers l'Espagne, et que tous ceux qui étaient demeurés dans le pays auraient eu beaucoup à souffrir de l'intolérance des Byzantins, tout porte à croire que les deux éléments de la population juive de la Mauritanie Tingitane furent peu éprouvés par les persécutions.

Si dans les provinces orientales du Nord-africain des villes entières de la côte se trouvaient entre les mains des juifs, telle la ville de Borion du temps de Procope et la forteresse de Bizerte qui aurait été commandée par un juif lors de l'invasion arabe [1], leur influence devait s'exercer

1. El-Kaïrouani, p. 42. Cet auteur affirme avoir entendu dire qu'un juif avait jadis commandé à Ben-Zert. Après la conquête de la ville les habitants des environs, pour punir les citadins juifs de l'in-

plus librement encore dans les régions du Maroc actuel, généralement soustraites à la domination grecque.

Les persécutions religieuses reprises par les Byzantins, loin d'atteindre les tribus de l'intérieur eurent pour effet d'exaspérer les païens et les Juifs, ainsi que les sectaires chrétiens, et finirent par saper la domination byzantine dans la plupart des régions africaines.

Ibn Khaldoun [1] atteste que la « grande nation de religion juive », dont nous avons étudié l'origine dans la première partie de notre travail, notamment les Djeraoua, composée de nombreuses tribus, continuait à habiter l' « Ifrikia et le Maghreb dans une indépendance presque absolue ».

Affermis dans l'Aurès où ils s'organisèrent solidement et nommèrent un roi à une date qui correspond à peu près à l'époque de la domination vandale, puisque le même auteur compte huit générations depuis Guera ou le Djeraou, l'ancêtre de la Kahena qui florissait au VIIIe siècle, les Djeraoua débordaient jusqu'à la côte et l'extrême Occident.

« Longtemps avant la première apparition de l'Islam en Afrique, les Djeraoua se distinguèrent par leur puissance et le nombre de leurs guerriers. Ils montrèrent aux Francs établis dans les villes une soumission apparente, et pour rester en possession du pays ouvert, ils prêtèrent à ceux-ci l'appui de leurs armes à chaque réquisition. »

Dans ces conditions, il est tout naturel que les Byzantins n'aient pas osé porter la persécution religieuse jusqu'au sein de ces précieux alliés et qu'ils aient dû sinon reconnaître, du moins tolérer l'occupation successive du pays ouvert par ces infidèles : ce dernier fait nous explique l'influence du judaïsme continuant sa marche consécutivement à celle des Djeraoua du côté du littoral.

solence que leur ville avait montrée au temps de sa prospérité, choisirent le samedi comme jour du marché.

1. *Hist. des Berbères*, t. III, p. 192.

D'ailleurs les historiens nous racontent que vers 574, Gasmoul, roi de l'Aurès, s'empara d'une grande partie du Maghreb et, profitant de la faiblesse de l'empire, désigna des séjours fixes aux tribus berbères nomades du Maghreb [1].

Or, à cette époque les Zenata n'avaient pas encore quitté leurs campements dans l'Ifrikya pour pénétrer dans le Maghreb ; les tribus que nous allons trouver comme fixées dans les provinces marocaines à l'époque de l'invasion arabe y séjournaient donc au moins depuis 574.

Les Médiouna, par exemple, continuèrent pendant longtemps encore à occuper le Nord-Est de Tlemcen à côté des Beni-Ifren, les fondateurs de cette dernière ville ; tandis que les tribus marocaines des Fazaz, des Behloula, des Fendeloua et des Riata, formées avant cette date, s'établirent définitivement dans les régions qui portèrent leurs noms depuis lors, noms conservés parfois longtemps après la disparition de ces populations elles-mêmes.

Faut-il voir dans ces peuplades des fractions des Djeraoua assimilées aux Juifs de la côte, ayant échappé aux persécutions fréquentes et aux dévastations du littoral par les multiples guerres qui ravagèrent l'Afrique [2]?

Toujours est-il qu'en dehors des Médiouna, donnés comme les descendants de la famille de Beni-Fatan, l'origine berbère de la plupart de ces tribus n'est même pas connue d'Ibn Khaldoun ; d'autre part, nous trouvons dans les régions occupées par lesdites tribus un certain nombre de villes et châteaux qui indiquent leur caractère sédentaire ; enfin nous allons signaler la présence des derniers païens et chrétiens à côté de ces Juifs, dans ces mêmes régions.

1. Mercier, I, p. 176, d'après Marcelli et les Travaux de l'Académie des Inscriptions. Cf. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, II, p. 277. La terrible révolte de Gasmul ou de Gasmoul, le grand chef des Berbères, est mentionnée par plusieurs auteurs byzantins.

2. Pour ce qui concerne les Fazaz, nous constatons qu'Ibn Khaldoun emploie le terme « peuplades » au lieu de « tribus ».

Certaines tribus, telles que les Fendeloua et les Riata, refoulées par les Berghouata qui dominaient le pays ouvert à l'époque byzantine et qui eux aussi trahissaient une influence juive, se retranchèrent dans les montagnes.

D'autre part, les relations commerciales du Maroc avec l'Espagne à cette époque, ainsi que les données archéologiques et historiques précitées, témoignent de la présence des Juifs de la Diaspora non seulement dans les villes de la côte, mais aussi jusqu'à Oualili ou Volubilis et la région de Fès actuel, dans le voisinage même des Fazaz, des Behloula et des Fendelaoua, avec lesquels ils pouvaient entrer en relations et qui ne devaient pas rester trop à l'écart du judaïsme traditionnel.

Le nombre de ces Juifs d'origine européenne s'accrut singulièrement depuis 612-613 [1], date à laquelle l'ère des persécutions religieuses fut inaugurée en Espagne [2].

Il n'est pas sans intérêt de rappeler en quelques mots le caractère de ces persécutions.

Sous le règne du roi visigoth Sisibuth, le clergé espagnol, effrayé des progrès de la propagande religieuse des Juifs dans la Péninsule, décida de se débarrasser pour toujours de ces rivaux gênants : il leur accorda une année seulement pour renoncer à leur religion et se convertir au christianisme ; ce temps expiré, si les Juifs persévéraient dans leurs croyances, ils seraient exilés après avoir reçu cent coups de fouet et verraient leurs biens confisqués. Quatre-vingt-dix mille Juifs auraient ainsi reçu le baptême, la plupart pour la forme ; seulement il ressort en effet des décisions des conciles que les Juifs convertis continuaient à pratiquer secrètement la religion juive [3].

1. Graetz donne la date de 612-613, tandis que M. Mouliéras dans le *Maroc inconnu* (II, p. 675) a 616.

2. La persécution de 589 ne semble pas avoir eu de suites durables.

3. Dozy, *Histoire des Musulmans de l'Espagne,* t. II, p. 26.

Dans ces conditions, un grand nombre de Juifs préférèrent s'expatrier, les uns au delà des Pyrénées, les autres de l'autre côté du détroit, dans le Maghreb el-Akça, à côté de leurs nombreux coreligionnaires qui habitaient ce pays.

A partir de cette époque nous voyons les Juifs espagnols passer le détroit à plusieurs reprises pour chercher un refuge dans la Mauritanie. Protégée par la noblesse, une partie d'entre eux persévérait cependant à rester en Espagne en tant que néo-chrétiens; en 642, ils furent même autorisés à revenir au judaïsme. Mais dix ans plus tard ils furent de nouveau persécutés et expulsés, et durent quitter la Péninsule en 652, pour y revenir en 672.

En 681 eut lieu la dernière grande persécution suscitée par le progrès du judaïsme en Espagne, si nous en jugeons d'après les polémiques ardentes de l'évêque Julien de Séville dirigées contre la religion juive. Cette tenacité religieuse dont les nouveaux venus avaient fait preuve pendant les multiples persécutions des Visigoths contraste singulièrement avec l'attitude de la plupart des tribus berbères judaïsantes qui ne résistaient pas toujours au choc de l'islamisme et nous montre combien ces réfugiés espagnols étaient attachés au judaïsme ; la persécution n'avait fait que stimuler leur zèle. Grâce à eux, le judaïsme marocain s'est vu régénéré et fanatisé[1]. Le nombre de ses adeptes s'est accru considérablement aussi, puisque le nombre de 90 000 conversions, pour la seule année 612, ne représente que la minorité qui accepta de rester en Espagne et de se plier aux exigences des chrétiens.

Quelles étaient donc la manière de vivre et les conditions sociales et économiques de ces anciens cultivateurs, artisans et marchands échoués dans un pays aussi sauvage que l'était demeurée la Mauritanie occidentale et continuel-

1. Pour les détails cf. Graetz, t. V, p. 67-70 et Mouliéras, *passage cité*.

lement harcelés et menacés par des luttes intestines et des attaques incessantes de la part des nomades ? Il faut supposer que les réfugiés espagnols apportèrent avec eux la civilisation et la culture, sinon la langue, du monde latin et qu'après la disparition de l'élément judaïque ce furent eux qui monopolisèrent l'industrie et le commerce du pays. Établis parmi les Berbères et les Juifs demi-nomades, ils représentèrent à l'instar de leurs descendants expulsés de l'Espagne mille ans plus tard la classe moyenne naissante. S'adaptant aux conditions de la vie sociale primitive du pays, ils devaient s'organiser à leur tour en tribus, ou plutôt se mêler aux tribus environnantes sans cesser pour cela de rester un élément sédentaire et organisé en communauté religieuse et nationale.

Toutefois, ces réfugiés d'un pays civilisé ne paraissent pas avoir été enchantés de la vie rude et aventureuse qu'ils avaient à mener, ils aspiraient constamment à retourner vers leur ancien séjour, et ne visaient rien moins qu'à briser la puissance de l'Espagne chrétienne.

A ce point de vue leur audacieux projet de s'emparer avec l'aide de leurs voisins judéo-maures d'un pays aussi bien organisé politiquement et aussi vaste que l'était l'Espagne est très significatif.

Une indication d'Ibn Khaldoun nous permet d'entrevoir, bien qu'assez vaguement, la situation de ces Juifs réfugiés auprès de leurs voisins berbères dans l'intérieur du Maroc[1]. Cet auteur raconte qu'en 807 le sol sur lequel Idris II fonda la ville de Fès appartenait aux Beni Borghos et aux Beni Khiar. Parmi les Beni Borghos se trouvaient des mages, des Juifs et des chrétiens... Les deux tribus entretenaient entre elles des guerres incessantes. Ce renseignement est propre à nous faire comprendre le rôle des Juifs dans les tribus parce qu'il les montre comme faisant

1. *Op. cit.*, t. III, p. 540,

partie d'une tribu berbère et non pas comme formant une tribu distincte ou une communauté civilisée et urbaine. Comme les Juifs du Rif intérieur et de l'extrême Sud-marocain de nos jours, ils devaient s'adonner déjà à l'industrie, à l'agriculture et au commerce parmi leurs voisins. Quant au nom des Borghos ou Bourghos, il porte trop l'empreinte espagnole pour qu'on ne soit pas tenté d'y voir des anciens habitants de la Péninsule, Juifs, païens ou chrétiens sectaires expulsés par le fanatisme des Visigoths.

Juifs berbères et Juifs palestino-espagnols finirent donc par se rencontrer et par se concerter au Maroc pour s'emparer de la riche presqu'île.

Mais s'il faut en croire certaines traditions arabes, à ces deux éléments hétérogènes d'origine juive vinrent se joindre, encore avant l'invasion de l'Islam, quelques fractions des tribus juives du Yémen qui précédaient ainsi l'apparition des Arabes musulmans.

Le Kitâb el-Adouani[1] se fait l'écho des traditions qui ont trait à une émigration des Juifs arabes avant la conquête de l'Afrique par les Musulmans.

En 628, Mouhammad s'empara du territoire des juifs de Khaïbar, dans le Yémen, et somma ses habitants de quitter l'Arabie ; une partie de ces anciens compatriotes du prophète s'en alla en Syrie et dans l'Irak, les autres traversèrent la mer Rouge d'où, refoulés par le flot toujours croissant des Touaregs et des Lemtouna, ils passèrent vers les oasis du Sahara, où ils laissèrent des traces profondes avant d'échouer définitivement dans le Sud du Maghreb el-Akça[2].

Ibn Khaldoun, de son côté, atteste que les Sanhadja, les Lemtouna et les Touaregs étaient tous venus de l'Éthiopie,

1. A. Cahen, *Les Juifs dans l'Afrique sept.*, p. 24-25.
2. *Idem.*, p. 24-26.

sinon de l'Arabie[1]. Or, la chronique citée nous dit précisément que les gens du Sahara attribuaient leurs origines à Adjadj ben Tiklan, chef des Juifs qui habitaient le Khaïbar. Il semble même que ce fut aussi l'origine des Juifs Beni-abd-en-Dar des Ksours du Sahara occidental, dont la puissance consistait dans les chevaux amenés de l'Arabie. M. Le Chatelier arrive aux mêmes conclusions lorsqu'après avoir constaté la présence d'une influence juive dans l'Afrique occidentale, il attribue sa provenance aux tribus juives et himyarites arrivées de l'Arabie à une époque reculée jusqu'au Niger et au littoral de l'Océan[2]. El-Kaïrouani dit que le premier roi qui régna dans le pays des Touaregs dans le désert fut le fils de Tiklan Beouloutan[3].

Ces renseignements concernant la première organisation du Sahara par les Juifs sont confirmés par plusieurs autres passages d'El-Kaïrouani et du Kartas[4].

Nous y reviendrons.

L'introduction de la langue et des mœurs arabes parmi les Juifs du Maroc commença ainsi un certain temps avant la conquête du pays par les musulmans et l'arrivée des Juifs asiatiques à leur suite ; ces réfugiés de l'Arabie fuyant l'épée du prophète durent apporter avec eux l'esprit d'indépendance en matière politique et religieuse, l'individualisme outré ainsi que la haine de l'Islam.

Il en fut de même des notions que les Juifs arabes

1. *Ibidem*, II, p. 64. Le fait ne doit pas nous étonner outre mesure si nous tenons compte des migrations incessantes des tribus de l'Arabie et de l'Abyssinie vers l'Occident jusqu'au Maroc et au Soudan. Cf. Carette, p. 231, et les données des voyageurs sur les Touaregs et les Peuhl.

2. Le Chatelier, *L'Islam dans l'Afrique occidentale*, p. 124.

3. P. 174.

4. P. 164. Il s'agit précisément des Arabes de religion juive qui habitaient les environs de Tecklessin encore au XIe siècle. Cf. Le Chatelier, *loc. cit.*

avaient conservées sur leur descendance authentique ou prétendue, attribuant l'origine première des Juifs arabes demi-nomades aux douze tribus d'Israël ; nous allons voir en effet cette croyance s'accréditer parmi les tribus marocaines.

II

Les luttes entre Arabes et Berbères pour la suprématie dans l'Afrique du Nord occupèrent toute la seconde moitié du VII[e] siècle ; elles causèrent la ruine presque totale de la côte barbaresque depuis la Tripolitaine jusqu'à Tanger.

Les Juifs qui avaient survécu aux massacres de l'élément urbain se voyaient dans la nécessité de quitter l'Afrique pour chercher un refuge ailleurs. En revanche, un grand nombre de Juifs d'origine égyptienne et asiatique avaient suivi les armées des conquérants arabes et occupaient successivement les villes désertées par leurs habitants grecs et romains [1].

La plupart de ces nouveaux venus en Afrique étaient déjà fortement arabisés et subissaient à la fois l'influence de la culture arabe et de la discipline de la synagogue babylonienne. C'étaient eux qui avaient généralement servi de trait d'union entre les Juifs indigènes et tout le reste de la Diaspora juive, et qui constituaient en même temps des intermédiaires entre les populations de l'Afrique et les conquérants arabes. Ainsi, dès les débuts de l'apparition de l'Islam en Afrique, le judaïsme local s'enrichit d'un double courant d'immigration juive : Juifs d'origine yéménite et Juifs citadins d'Asie, également familiers avec la langue et les mœurs arabes.

1. Cf. Graetz, V, ainsi que la préface de la *Rissalah* d'Ibn Koreich, éd. par Bargès et Goldberg à Paris.

Pour mieux faire ressortir l'importance de ce fait, il suffit de préciser les dates qui caractérisent la conquête successive de l'Afrique par les Arabes [1]. En 668, Okba ben Nâfe envahit la Tripolitaine. En 669, il s'empare de l'Ifrikia où, après la défaite des Grecs, les Juifs de la forteresse de Benzert — la Bizerte actuelle — lui opposent une résistance d'ailleurs inutile [2]. Dans cette même année Okba bâtit la ville de Cairouan destinée à supplanter la Carthage des chrétiens, et il y fait venir mille familles coptes et juives de l'Égypte : deux éléments considérés par le vainqueur comme de précieux facteurs de la pénétration arabe. En effet, Cairouan devient peu de temps après la capitale du judaïsme et de l'orthodoxie juive en Afrique, comme Carthage l'avait été autrefois.

Cependant les tribus guerrières de l'Aurès, fidèles à leurs engagements avec les Grecs ou plutôt soucieuses de leur indépendance, s'insurgent et s'emparent, grâce à des victoires retentissantes, de toute l'Ifrikia et même de la nouvelle capitale, Cairouan.

En 681, Okba entreprend une nouvelle campagne contre l'Aurès et inflige à Koceïla, roi des populations berbères réunies, une défaite capitale ; il passe la montagne aurisienne pour pénétrer dans le Maghreb el-Akça [3].

Après avoir pris les villes fortes de Tahert, de Tlemcen et de Ceuta, il obtient la soumission du comte Julien, le gouverneur byzantin de Tanger. Il pénètre dans le cœur de l'Atlas en passant par Oualili, où il défait les tribus berbères, emmène un grand nombre de leurs femmes réputées pour leur beauté et fait des conversions en masse parmi les Berbères de toutes religions. L'Islam devient un nouvel élément de discorde entre les Berbères enclins aux luttes et

1. Mercier, *ibidem*, p. 205-206.
2. El-Kaïrouani, p. 41.
3. Mercier, *ibidem*, p. 384.

aux rivalités intestines. Parmi ces convertis il faut croire qu'il y avait une fraction des Médiouna et une autre des Riata, puisque nous trouvons ces derniers parmi les Berbères qui avaient ensuite reconnu l'autorité d'Idris Ier [1].

Toutefois il ne paraît pas que les tribus juives du Maroc aient été sensiblement éprouvées par ce premier choc de l'Islam qui s'abattit sur le Maroc tel un ouragan qui disparaît en laissant de lugubres traces de désolation.

Cependant Okba apprend la révolte de l'Aurès et l'organisation militaire de ses populations réunies sous la conduite de Koceïla qui a abjuré sa nouvelle religion. Il marche contre l'armée berbère, subit une défaite décisive dans la ville de Tahouda, où le conquérant de l'Afrique succombe lui-même (683).

La conséquence de cette victoire est la deuxième occupation de l'Ifrikia par Koceïla, roi du premier empire berbère, qui fait de Cairouan sa capitale et règne sur les Berbères et sur les Grecs, comme l'atteste en Nowaïri [2] « avec équité et justice » jusqu'en 688, ce qui fait croire que les Juifs de la côte n'ont pas eu à se plaindre de son attitude envers eux.

En 688, le Khalife envoie son général Zoheir contre les Berbères auxquels il inflige une sanglante défaite. Cairouan est reprise par les Arabes et Koceïla lui-même périt sur le champ de bataille, tandis que sa tribu, les Aureba, est presque détruite, ses débris ayant cherché un refuge dans le Maghreb el-Akça, sous la poussée des Zenata qui envahissaient l'Aurès.

Toutefois les Djeraoua paraissent avoir peu souffert des conséquences de cette défaite, puisque les événements survenus après les mettent au premier plan. Profitant de l'affaiblissement intérieur de l'autorité du Khalifat, les

1. V. plus loin, ch. IV.
2. De Slane dans l'appendice au 1er volume d'Ibn Khaldoun.

Berbères se reforment et nomment comme reine une femme, la célèbre Diha, Dina ou Damia, la reine des Djeraoua dite la Kahena. Cette dernière appartient à l'une des familles les plus nobles de l'Aurès et Ibn Khaldoun connaît sa généalogie qu'il fait remonter jusqu'à l'époque de la domination vandale : Diha fille de Tabeta, fils de Nicin, fils de Baoura, fils de Mes-Keri, fils d'Afred, fils d'Ousila, fils de Guera [1].

Le cadre de notre étude, réservée spécialement à l'histoire des Juifs du Maroc, ne nous permet pas de nous éten-

1. Ces noms présentent plus d'une conjecture au point de vue de l'étymologie hébraïque, n'étant pas berbérisant nous n'osons pas les émettre.

Ce qui est cependant certain, c'est que le nom de l'ancêtre de la famille qui devait fleurir au milieu du ve siècle, celui de גר ou גרא (*Guera*) n'est autre que le nom de Djeraou lui-même, selon la prononciation hébréo-phénicienne. L'adoucissement de la lettre ג n'est en effet que le résultat de l'influence arabe, et c'est une preuve de plus à l'appui de l'indication d'Ibn Khaldoun.

Quant à l'étymologie du mot *Kahena* כהנה elle est trop certaine pour que l'on puisse émettre des doutes à son sujet. Le mot est certainement hébréo-phénicien et les inscriptions puniques où il figure en tant que désignant une « prêtresse » sont nombreuses. Il est vrai que la religion orthodoxe juive ne connaît pas de prêtresses, mais il n'en était pas de même dans l'antiquité biblique ; l'exemple de Debora et de la prophétesse Houlda la Nébi est assez significatif.

Or, l'état social et religieux des tribus primitives ayant certainement subi l'influence punique, comme nous l'avons suffisamment démontré, correspond à l'époque primitive de l'histoire juive.

Bref, le terme *Kahena* seul, — terme au sujet duquel les historiens arabes et la tradition locale sont tous d'accord, — suffirait à démontrer l'existence d'une influence juive et punique chez les Djeraoua.

Faut-il en conclure qu'ils continuaient à parler un dialecte hébreu ?

Certaines indications nous permettent de constater l'influence de cette langue en Afrique au moins jusqu'à son absorption par la langue sœur, — l'arabe.

dre amplement sur les dramatiques épisodes qui caractérisent la lutte dirigée par cette femme étonnante contre les envahisseurs asiatiques, lutte héroïque que les savants français ont su mettre en lumière et apprécier à sa juste valeur.

Disons seulement que pour les Juifs orthodoxes ou même civilisés du littoral, l'apparition de ces barbares, en tant qu'alliés de leurs ennemis séculaires les Byzantins, et au surplus apportant avec eux la ruine du pays, ne pouvait être considérée que comme une catastrophe.

Chose curieuse, ceux mêmes qui n'avaient pas cessé d'espérer en la découverte des dix tribus qui apparaîtraient dans un moment critique pour délivrer Israël et dont la présence avait été vaguement désignée en Afrique, se refusaient, dès la première apparition réelle de ces tribus guerrières et primitives, à reconnaître des frères lointains dans ces barbares surgis du désert.

Tout en eux : le caractère guerrier, la domination d'une prêtresse, la cruauté des mœurs, la haine des Arabes, leurs libérateurs à eux, Juifs civilisés, jusqu'au culte de Josué, qui leur rappelait une autre race ennemie, celle des Samaritains qui, eux aussi, méconnaissaient les traditions postérieures à Moïse et à Josué, mais des Samaritains autrement dangereux, apportant avec eux la guerre, la mort et la ruine après la pacification du pays accomplie tout récemment par les Arabes, tout en un mot devait choquer ces citadins paisibles adonnés aux pratiques minutieuses du Talmud des villes arabes [1].

Les Djeraoua étaient pour les Juifs imbus du Talmud du

1. Encore au XI[e] siècle l'apparition d'une femme curaïte célèbre, d'origine marocaine, la *al-maa 'lima* indigne profondément les écrivains rabbiniques. Ibn Daoud (Sefer Hakabala) n'hésite pas à l'appeler la « Maudite ». Cf. plus loin, III, VIII.

VIIe siècle ce qu'étaient pour les rabbins égyptiens du XVI[e] siècle les premiers Falaschas de l'Abyssinie venus en Égypte ; ils voyaient en eux plus que des sectaires : des demi-païens.

L'héroïque reine, la Kahena, alliée aux « Philistins », les Berbères, et à « Edom » — la Rome byzantine, avec son esprit guerrier farouche qui n'hésitait pas à dévaster tout un monde pour une raison suprême d'état ; « prêtresse » et reine à la fois, réfractaire aux notions de la pudeur féminine professée par le Talmud, comme l'attestent les historiens arabes, devait être considérée par les Juifs de la côte, cruellement éprouvés par ces guerres funestes, comme un tyran, comme un être impie. Et c'est là une des ironies les plus cruelles de l'histoire juive.

Une poésie populaire en judéo-arabe recueillie par M. Cazès traite effectivement cette héroïne berbère comme l'un des plus cruels tyrans que le judaïsme ait jamais connus : elle la compare aux destructeurs de la Judée, aux Chaldéens et à Adrien [1].

1. *Ouvr. cité*, p. 45-46. Citons d'après cet auteur quelques vers de cette élégie :

« O fils de Yeschouroun
N'oubliez pas nos persécuteurs ;
Les Chaldéens, César, et Adrien et Kahiya
(Kahina)
Cette maudite femme, plus cruelle
Que toutes les autres réunies... »

Il ressort de cette poésie que la Kahena aurait emmené en captivité un grand nombre de juifs citadins puisqu'elle ajoute :

« Rends-moi mes enfants
« Pour qu'ils me pleurent (à ma mort)
« Je les ai laissés
« Entre les mains de Kahiya. »

M. Cazès voit dans cette tradition une raison, insuffisante d'ailleurs en présence de témoignages aussi catégoriques, de mettre en doute la profession par la Kahena de la religion juive ; nous considé-

D'ailleurs nous allons retrouver cet antagonisme entre Juifs berbères et Juifs asiatiques, résultat du choc de deux civilisations professant les mêmes croyances fondamentales mais diamétralement opposées l'une à l'autre dans leurs applications et dans leurs conceptions sociales, prendre corps à partir du IXe siècle. A une époque où la vie religieuse aura succédé à la vie politique, il se manifestera sous forme de schismes religieux et de réactions contre le Talmud.

Cet antagonisme est peut-être une des raisons pour lesquelles nous ne rencontrons aucune trace de participation des tribus juives du Maroc aux guerres de la Kahena, ces dernières ayant subi l'influence des Juifs civilisés de l'Espagne : tout au contraire isolés et libres, profitant sans doute de la domination de l'Afrique par une coreligionnaire bien que lointaine, ils méditent la conquête de la Péninsule.

C'est en effet avec l'aide de leurs coreligionnaires berbères et non pas des musulmans, comme le croient certains auteurs, que les Juifs de l'Espagne, poussés à bout, projettent vers 694 un soulèvement général des Juifs du pays, pour le livrer à l'invasion projetée de leurs frères de la Mauritanie Tingitane, « où plusieurs tribus professaient le judaïsme et où les Juifs exilés de l'Espagne avaient trouvé un refuge[1] ».

La révolte devait éclater publiquement sur plusieurs points à la fois, *au moment où les Juifs de l'Afrique seraient*

rons au contraire l'attitude des Juifs orthodoxes comme très naturelle, comme nous trouvons que la reine berbère « versa le sang des fils juifs » les auxiliaires des Arabes ; qu'elle livra les jeunes filles juives aux guerriers « Djeraoua » : cette dernière mesure ayant pu avoir plutôt un caractère politique.

1. Dozy. *Hist. des Musulmans d'Espagne*, t. II, p. 27-28. — Graetz. V, 60-70. — Mouliéras, II, 675. — Muller, *Der Islam im Morgenlande und Abendlande*, I, p. 424.

débarqués sur les côtes de l'Espagne. Mais avant le moment fixé pour l'exécution de ce projet le gouvernement fut averti du complot.

Le roi Egica prit aussitôt les mesures commandées par la nécessité ; ayant convoqué un concile à Tolède, il dénonça au clergé, qui avait la haute main sur la vie politique, les coupables d'entre les Juifs et l'invita à punir sévèrement cette race maudite. Après avoir entendu les dépositions de quelques Juifs, d'où il résultait que le complot ne tendait à rien moins qu'à faire de l'Espagne un état juif, les évêques réunis au 17e concile de Tolède condamnèrent tous les Juifs à perdre leurs biens et à être distribués comme esclaves aux habitants chrétiens[1].

Les conséquences de ces représailles ne se firent pas attendre : afin d'échapper à l'esclavage ceux des Juifs espagnols qui en avaient les moyens prirent la fuite en Afrique où ils attendirent le jour de la revanche.

Cependant, la Kahena régnait toujours sur l'empire africain. Menacée en 698 par l'arrivée d'une armée musulmane commandée par Hassan, elle se décida à une mesure terrible que seule la raison suprême d'état justifiait. Elle ordonna la dévastation complète de tout le Nord africain depuis la Tripolitaine jusqu'à Tanger. Pour mettre l'ennemi dans l'impossibilité de se procurer des vivres, les Berbères anéantirent tout, jusqu'aux arbres fruitiers, et laissèrent les villes ruinées[2].

Sur ces entrefaites, des luttes intestines affaiblirent les tribus guerrières ; la Kahena succomba dans une bataille en 703, laissant l'Afrique convertie en désert et exposée à l'anarchie au gré du vainqueur musulman.

La poussée des Zenata, mis en désarroi par la défaite

1. *Ibidem*.
2. Cf. Ibn Khaldoun, En-Nowaïri et Mercier, I.

de la Kahena, qui prirent la fuite et envahirent l'Aurès, avait porté à son comble l'état d'anarchie qui s'était emparé pour longtemps de tout le Maghreb[1].

El-Kaïrouani, d'accord avec Ibn Khaldoun, raconte que les armées de Mouça, général du Khalife, ayant pénétré dans l'Aurès, y massacrèrent cent mille habitants : qu'en outre les deux fils de la Kahena, après leur conversion à l'Islam, accompagnaient les Arabes avec 12.000 guerriers Djeraoua chacun dans leurs campagnes[2] au Maroc et en Espagne. Plus tard la domination des Djeraoua fut complètement anéantie dans l'Aurès ; les restes de ce peuple s'incorporèrent dans les autres tribus berbères, et ce n'est qu'au Maroc que nous allons retrouver leurs traces multiples, en tant que fractions distinctes ou en tant qu'assimilés à la population urbaine des villes du Maghreb el-Akça.

Toutefois la conversion à l'islamisme des chefs et des familles nobles des Djeraoua ne nécessita pas la conversion intégrale de cette dernière tribu.

Si les Djeraoua disparurent de l'Aurès, comme le dit Ibn Khaldoun, ce ne fut qu'en tant que nation distincte, mais certaines fractions purent se maintenir jusqu'aux époques modernes sans renoncer à la religion juive. Nous trouvons en effet dans la monographie sur l'Aurès du lieutenant-colonel de Lartigue les données suivantes concernant les guerriers juifs de l'Aurès : En 1637, les Oulad Sidi Yahia étaient encore tributaires des Juifs de Tilatan que l'auteur considère comme les descendants des Juifs de la Cyrénaïque. Ces Juifs guerriers furent cependant massacrés plus tard par la tribu des Oulad Fedhala[3]. Au XVI[e] siècle une

1. Carette (*ouvr. cité*, p. 153), constate que les migrations des Zenata ont commencé au Maroc seulement après la défaite de la Kahena.

2. Ibn Khaldoun, II, p. 192. — El-Kaïrouani, p. 555.

3. P. 315.

autre tribu juive connue sous le nom d'Oulad Aziz était puissante et dominait la vallée de l'Oued Abdi, en soutenant des guerres durables avec leurs voisins musulmans. Une fraction de cette tribu qui a conservé la notion de son origine a subsisté jusqu'à nos jours [1].

D'un autre côté nous verrions volontiers dans les Chaouïa, nom qui apparaît seulement après la disparition du nom des Djeraoua et qui signifie en berbère ce que signifie en hébreu Djeraou et Falascha en langue guez des descendants, mêlés aux Arabes, des Djeraoua ; c'est en effet dans leur langue que l'on trouve les plus profondes traces de l'hébréo-phénicien [2]. De tout ce qui précède il ressort que la conquête définitive de l'Afrique par les Arabes, loin d'affaiblir le judaïsme en Afrique, a plutôt contribué à attirer dans le pays des Juifs émigrés de l'empire musulman et à jeter des populations juives entières refoulées par les Zenata, sur les régions du Maghreb el-Akça.

Ce seront désormais ces derniers qui seront appelés pendant longtemps à jouer un rôle considérable dans l'histoire des luttes qui caractérisent l'occupation du Maroc et de l'Espagne par les Arabes.

III

Dix-sept années s'étaient à peine écoulées depuis l'avortement de leur tentative d'invasion de l'Espagne, que les

1. P. 328.
2. Nous nous basons sur l'opinion de Carette (p. 151) qui écarte la provenance du mot de *Chauvia* de l'Arabe et constate que ce mot veut dire en berbère : nomade, étranger. Les habitants de l'île de Djerba appellent les Arabes du nom de Chauvia.

Juifs eurent leur revanche dans la conquête de la Péninsule par les Musulmans.

Ces derniers, après avoir affermi leur domination dans le Maroc pacifié, eurent facilement compris quel appui les Juifs expulsés de l'Espagne, qui n'attendaient qu'une occasion de retourner dans leur patrie, pourraient prêter à une armée d'envahisseurs[1].

Le général Mouça organisa une armée composée d'Arabes et de Berbères musulmans et juifs et envoya à titre d'essai le chef berbère Tarik à la tête d'une troupe de 400 guerriers exécuter un premier raid qui fut couronné de succès à Algésiras. Ce dernier fait ne peut s'expliquer que par la présence de complices juifs dans cette ville[2]. Il est très intéressant de constater que Tarik se considérait lui-même comme d'origine juive et notamment comme descendant authentique de la tribu de Chimoun (Siméon, avec la let. *schin*) ben Jacob[3]. Cette indication donnée par El-Bekri est des plus précieuses pour notre étude[4]. Cette donnée confirme d'autre part ce que nous avons dit à propos de la croyance qui régnait chez les Juifs asiatiques concernant l'existence des dix tribus du Nord en Afrique. Inconnue peut-être aux tribus juives de la Berbérie avant la pénétration des Juifs de l'Arabie, cette notion n'a pas manqué de s'imposer aux tribus judéo-berbères elles-mêmes lors de l'arrivée des Juifs asiatiques. Elle peut être corroborée enfin avec ce que nous allons voir plus loin sur l'existence

1. Graetz, V, 38, cet auteur se fondant sur des sources espagnoles parle d'une « alliance conclue entre Tarik et les Juifs ».

2. Cf. Mercier, *ibidem*, p. 228.

3. El-Bekri, p. 301.

4. *Ibidem*, I, 107. A noter ce que dit M. Le Chatelier de la survivance de la prononciation hébraïque dans les noms patronymiques, chez les musulmans du désert (*idem.*, 123). Cf. aussi l'étude citée de M. Clermont-Ganneau.

présumée d'une autre tribu israélite dans les mêmes régions, la prétendue tribu de Dan.

En tout cas il reste établi que, pendant la conquête de l'Espagne par Tarik, de nombreux Juifs d'origine marocaine et espagnole participaient aux faits d'armes et passaient le détroit pour peupler les villes désertées par les chrétiens et souvent livrées par les rares coreligionnaires ayant survécu à la dernière persécution dirigée contre eux, la plus cruelle de toutes les autres. Au fur et à mesure que les Musulmans s'emparaient d'une ville espagnole ils confiaient sa garde à leurs alliés juifs qui s'y établissaient solidement. Ce fut le cas des capitales comme Cordoue, Tolède et Malaga et nombre d'autres[1]-[2].

A côté des survivants, peu nombreux d'ailleurs, de la dernière persécution d'Egica, vinrent s'établir les anciens réfugiés ayant résidé depuis longtemps au Maroc et, ce qui est plus important encore, de nombreux guerriers judéo-berbères qui se fixèrent dans la campagne espagnole et s'y adonnèrent à la culture rurale : aussi trouve-t-on, pendant tout le moyen âge, des agriculteurs et des planteurs juifs en Espagne.

Nous avons vu que 24.000 Djeraoua suivirent leurs chefs dans la conquête du Maroc et de l'Espagne, et que les Berghouata commandés par Tarik avaient subi une influence juive : leurs voisins comme les peuplades du Fazaz et les Behloula durent les suivre dans la conquête de l'Espagne.

Or, dans ce dernier pays plus encore qu'au Maroc, les Juifs, ceux même d'entre eux qui avaient été forcés naguère d'embrasser l'islamisme n'avaient plus raison de se déclarer musulmans. Aussitôt fixés dans le pays, ils se fondirent dans le gros de la population juive de la grande

1. Muller, *ouvr. cité*, I, p. 424.
2. Cf. Graetz, V, p. 170.

presqu'île *où leur nombre s'accrut tout d'un coup d'une manière surprenante*.

M. Mouliéras dans son étude sur le « Maroc inconnu » allègue avec raison qu'après 694 il n'est presque pas resté de Juifs en Espagne et leur apparition en grand nombre depuis 711 ne peut s'expliquer que par l'affluence d'un grand nombre de Juifs marocains[1].

En effet, pour juger du nombre considérable des Juifs ayant passé le détroit pour s'établir en Espagne et de leur caractère berbère, il suffit de constater que sept années seulement après la conquête du pays, les Juifs osèrent vouloir conquérir à leur tour la Péninsule sur les musulmans.

Ce dernier fait mérite que nous nous y arrêtions[2].

L'Espagne conquise par l'Islam fut soumise au même régime fiscal que les autres provinces du Khalifat: les Juifs et les chrétiens eurent à payer l'impôt spécial, la Djezia, la capitation.

Cependant, à peine les Juifs furent-ils établis dans leur nouveau séjour que l'oppression commença pour ces anciens alliés de Mouça. Au lieu d'un seul impôt, les Juifs espagnols durent en payer quatre en dehors de la Djezia; ils eurent à payer une capitation à Abd al-Aziz, fils et successeur de Mouça; une autre au gouverneur général de l'Afrique auquel l'Espagne était soumise, en dehors d'un impôt spécial réservé à la caisse du khalife. Les gouverneurs locaux surtout, notamment Abd al-Aziz et son successeur Ajoub, les exploitaient terriblement. Exaspérés et pressurés, les Juifs espagnols, qui n'avaient pas encore oublié le précieux concours apporté par eux à leurs anciens alliés, devenus leurs maîtres, ni le rêve séculaire qu'ils

1. La persécution de 694 a été en effet funeste pour les Juifs de l'Espagne. Quant à l'arrivée en masse des Juifs de la Berbérie, nous aurons l'occasion de la constater plus d'une fois.

2. Cf. Graetz, VI, p. 185-6.

avaient caressé de conquérir la Péninsule à leur profit, se mirent en insurrection dès l'année 718[1].

En tête de ce mouvement nous trouvons *un chef berbère de religion juive*, le nommé Kaulan El-Yaoudi, qui rallia autour de lui un grand nombre de guerriers juifs et sut se maintenir pendant quelque temps dans les montagnes de la Castille et de l'Aragon. Finalement il fut battu par les troupes du Khalife et exécuté sur l'ordre du gouvernement tandis que ses partisans étaient dispersés.

Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que les nouveaux arrivés ayant conservé des notions vagues sur le judaïsme et désespérant de se voir libérés par un fait d'armes se soient jetés en masse dans le mouvement d'hérésie anti-talmudique suscité en 721 par le faux messie Serenus de Syrie. Ce dernier, qui niait jusqu'aux fondements du judaïsme orthodoxe, avait en effet rallié autour de son hérésie de nombreux Juifs espagnols qui quittèrent leur pays pour aller suivre le faux prophète dans la Syrie lointaine[2].

L'Espagne devait pendant longtemps encore faire partie de l'empire du Khalifat et cette circonstance aida au rapprochement des Juifs de ce pays avec leur coreligionnaire de l'Orient et continua à soumettre les communautés de la Péninsule au régime du judaïsme orthodoxe dont elle devint bientôt l'un des foyers les plus ardents[3].

Par contre, le Maroc détaché de bonne heure de l'empire du Khalifat, ouvert à tous les schismes et à toutes les divisions intérieures, ayant reçu une colonie très peu nombreuse d'Arabes musulmans et de Juifs d'Orient, continuait

1. Pour confirmer ce fait, Graetz (V, 186) s'appuie sur les historiens suivants : Don Faustino Bourbon, *Cartas para illustrar la historia de España arábe* et Gayangos, *History of the mahometan empire in Spain*, t. II, p. 410, note 1.

2. Graetz, *ibid.* — *Ibidem.* note 14 d'après Conde, *Hist. de l'Espagne*, I, p. 79 et Isidor Pacensis, un auteur espagnol de 750.

3. Cf. Mercier, *idem.*, 238.

à rester livré à lui-même et à suivre ses destinées religieuses et politiques propres.

En 717 les chrétiens du Maghreb el-Akça furent persécutés par Khalid, le gouverneur du Khalife, événement qui à la même époque, si on le rapproche de ce que nous avons vu pour l'Espagne, suppose un fâcheux changement dans l'état des Juifs [1].

En 739, le Maghreb el-Akça recouvra son indépendance, bien que les gouverneurs du Maghreb continuassent à exercer une autorité nominale sur le pays ouvert. L'armée du Khalife, dirigée en 741 contre les Berbères rebelles, ne réussit qu'à ruiner les centres civilisés du pays agité et abandonné à ses destinées. Ces événements eurent pour conséquence l'abandon du Maroc par les nombreux représentants de la population juive et chrétienne civilisée : elle chercha un refuge dans l'Espagne pacifiée.

Cet état de choses avait duré jusqu'à 789 ; pendant ce temps la rivalité entre les tribus berbères elles-mêmes favorisait l'éclosion des schismes qui ne contribuaient généralement qu'à disperser les tribus. Toutefois il semble que dans le Rif et jusqu'à l'Océan les Berghouata ralliés autour de Salih ben Tarif, promoteur d'un schisme très hardi, aient eu plein succès et aient dominé la province de Témesna où nous allons trouver une population essentiellement juive [2].

Les Miknaça, schismatiques refoulés au Sud, fondèrent cependant sur la lisière du désert la ville et le royaume de Sidjilmâsa [3], où nous allons trouver deux des plus anciennes communautés juives du Maroc, celle de Sidjilmâsa et celle de Tafélat, dont les traditions remontent à une époque ancienne [4].

1. Mercier, *ibid.*
2. Cf. Ibn Khaldoun, *idem.*, II, p. 125.
3. Mercier, *ibid.*
4. Cf. plus loin.

En 761, la dynastie rostemide s'affermit à Téharet ou Tahort, autre ville qui avait une population juive fort ancienne[1].

En 771, nous trouvons une fraction des Médiouna, tribu qui paraît avoir peu résisté au choc de l'Islam, reculer jusqu'au désert et se concentrer dans le Zab, où un certain nombre de ses membres continue à professer le judaïsme comme il ressort des données postérieures. Une autre fraction paraît avoir continué à professer le judaïsme dans la ville de Médiouna, au Nord, conquise par Idris I[er]. Tous les autres débris de ces tribus paraissent avoir cependant embrassé l'islamisme.

A Tlemcen se fondent les Beni Ifren, refoulés à leur tour par les Maghraoua. Dans cette dernière ville, nous allons trouver une des communautés les plus florissantes du Maghreb ; dans ses environs est demeurée localisée la tradition de Josué sur laquelle une autre est venue se greffer, celle qui place à Tlemcen le fait d'armes de Joab, le général de David ; cette dernière tradition, que nous retrouvons à partir de l'invasion des Musulmans dans le Maroc ainsi qu'en Espagne, et qui a probablement trait aux luttes des tribus juives contre leurs voisins musulmans, s'était perpétuée depuis les derniers siècles de l'Hégire. Les Berbères deviennent des Philistins comme les Lybo-puniques étaient devenus des cananéens ; leur héros est גליית Djalut, plutôt גלות nom qui signifie simplement : exil, expulsion, tandis que le nom ethnique des Zenata Amazeg donne lieu à la formation du nom ethnique עמלק, Amalek, le prétendu ennemi séculaire d'Israël.

Comme nous n'avons trouvé aucune trace de ces traditions concernant les exploits de guerre des généraux de David dans les documents de l'époque antéislamique, comme

1. Cf. Mercier, *idem.*, I, p. 250. — Graetz, t. VI, p. 89.

d'autre part elles étaient déjà universellement répandues au xiᵉ siècle [1], nous n'hésitons pas à attribuer l'origine de ce deuxième cycle de légendes héroïques des Juifs marocains localisés au Maroc et même en Espagne aux guerres soutenues par les Juifs marocains depuis la première invasion de l'Islam jusqu'à l'écrasement définitif de la force guerrière juive par Idris Iᵉʳ.

En résumé le premier siècle de l'invasion arabe, sans amener de changements ethniques profonds dans le Maghreb el-Akça, eut cependant les conséquences suivantes pour l'histoire juive au Maroc : les tribus du Maghreb central furent presque anéanties ou déplacées, celles du Maghreb el-Akça, au contraire, restèrent presque intactes ; bien plus, leur population s'augmenta de nombreux réfugiés.

La conquête de l'Espagne fut cause d'une diminution de la population juive du Maroc, diminution qui eut une répercussion sensible sur la population urbaine.

L'entrée en scène d'un nouveau facteur de discorde entre les Berbères : le fanatisme religieux, inconnu jusqu'ici de ces populations primitives et peu enclines à la métaphysique, eut pour conséquence la nécessité pour les Juifs autant que pour les chrétiens et les derniers païens, de reculer vers le Sud, ou d'occuper les montagnes où nous les trouverons en effet, retranchés dans des forts et des châteaux ; ce fut là le cas des Riata du Behloula, des Fazaz et de quelques autres.

L'occupation du pays ouvert ne leur demeura possible, en effet, que dans les régions où l'élément non musulman formait la majorité de la population ; tel fut le cas de la

1. Cf. la Chronique citée d'Ibn Daoud. Dans la province de Fès (à Sagureah) on montrait une inscription hébraïque qui se rattacherait aux guerres soutenues par Joab contre les Philistins. Neubaeur, *Jewish Quarterly Review*, I, p. 23.

plaine de Tamesna et du littoral de l'Océan depuis Salé jusqu'à Azemmour et Asfi [1].

Plus loin vers le Sud, dans la région des Oulad en-Noun, dont une partie de la population est d'origine juive, la tradition de Josué paraît s'être conservée jusqu'à nos jours : ce sont les Beni Haïsa ; Léon l'Africain [2] y signala des villages entièrement peuplés par des Juifs ; la ville de Dra semble avoir dominé ces populations de la région de l'Océan. Or Dra est considéré comme l'un des foyers du schisme caraïte [3].

Si nous y ajoutons les populations juives et leurs alliés naturels, devenus cependant moins nombreux, les païens et les chrétiens résidant dans les villes maritimes, nous arrivons à nous faire un tableau approximatif de ce que présentait le judaïsme marocain à l'époque de l'apparition du premier organisateur de l'empire chérifien, l'Imam Idris Ier, c'est-à-dire vers la fin du VIIIe siècle.

IV

Jusqu'en l'an 788, date de l'arrivée au Maroc de l'Imam Idris Ier, les Juifs ne paraissent pas avoir été particulièrement molestés par leurs ennemis : le fait qu'ils avaient continué à occuper la plupart de leurs positions anciennes le confirme suffisamment. Quant à leur vie religieuse et intellectuelle, nous n'en savons presque rien ; ils comptaient parmi les heureux qui n'ont pas d'histoire. A une époque où le judaïsme asiatique commençait à se réveiller et où

1. Ibn Khaldoun, II, 125, où il s'agit, il est vrai, des Berghouata qui dominaient toutes ces régions.

2. Cf. notre étude, III, ch. VII ; Chénier, I, p. 148.

3. Certains passages de l'histoire du caraïsme de Fürst. Cf. plus loin, III, ch. VII-VIII.

les mouvements religieux éclataient de toutes parts, les Juifs marocains se tenaient à l'écart, absorbés par leurs intérêts politiques et leurs rivalités locales.

Cet état de choses commença à se modifier lors de l'apparition d'Idris en Mauritanie[1]. Ce dernier, en tant que descendant d'Ali, dans son ambition d'opposer un nouvel empire orthodoxe, un Khalifat indépendant et rival à la dynastie du Baghdad, dut apporter un changement radical dans la situation des Juifs.

Dès son arrivée dans la région de Volubilis l'ambitieux Imam se heurta à un obstacle infranchissable, dû à la prédominance des éléments non musulmans dans la Mauritanie Tangitane. Cependant, sur l'initiative de l'Emir des Aouréba, un certain nombre de tribus berbères réfractaires au Khalifat ou mécontentes de la situation prospère de leurs rivaux non-musulmans, se hâtèrent de reconnaître dans le descendant d'Ali, le seul souverain, l'Imam par excellence. Parmi ces tribus nous trouvons même une fraction des Riata, celle qui habitait la province de Volubilis et qui paraît avoir embrassé l'Islamisme à une époque antérieure. En revanche toutes les autres tribus juives et non musulmanes, en général, ne voulurent pas se soumettre de bon gré à la domination d'un maître qui mettait le fanatisme religieux au service de ses ambitions personnelles ; se sentant assez forts et assez nombreux dans le pays, ces éléments hostiles à l'Islam cherchèrent à entraver la réalisation des desseins du prince Alide.

Les récits très brefs et très sommaires que les auteurs musulmans, et en particulier le Raudh el-Kartas, Ibn Khaldoun et El-Bekri, nous donnent sur ces événements politiques, nous permettent d'accepter avec entière confiance l'exposé détaillé et dramatique des guerres survenues

1. V. pour les détails Ibn Khaldoun, II, p. 483 ; El-Bekri, p. 268 ; Mercier, I, p. 229 et suiv.

entre les Juifs et les troupes d'Idris, que nous trouvons dans le livre d'un auteur hébreu du commencement du XIX[e] siècle : Marcus Fischer, de Prague, qui avait consacré une partie de sa vie à la recherche des sources de l'histoire juive de la Berbérie dans les temps anciens[1].

Ces sources, l'auteur les indique une fois pour toutes, en ajoutant toutefois qu'il n'en donne pas la liste complète. Tout en formulant des réserves sur une partie de son œuvre, celle qui est consacrée aux mœurs et aux usages en honneur chez les Juifs de la Mauritanie antéislamique dont il nous semble difficile de vérifier l'exactitude, nous avons cru possible d'accepter[2], après l'avoir soumise à un examen critique minutieux, la partie la plus importante de cet ouvrage : le récit détaillé des événements politiques qui avaient marqué l'établissement de l'autorité d'Idris I[er] dans la Mauritanie, récit que notre auteur se plaît à raconter amplement. Nous allons voir que ce récit correspond dans son ensemble à la situation politique et ethnique réelle du Maghreb ainsi qu'aux notions géographiques conservées par les historiens arabes.

Ajoutons seulement que notre source, à l'instar de la plupart des historiens arabes, semble avoir souvent appliqué le titre de Mahadi au gouverneur de Cairouan et à tous les Khalifes fatimides en général, de même qu'en certains endroits, il a dû confondre toute la dynastie des Idrisides avec Idris I[er] lui-même[3].

1. Le livre paru en 1817 est intitulé : תולדות ישורון *(Hist. d'Israël dans la Mauritanie sous le règne de l'Imam Idris, etc.)*.

2. M. Cazès emprunte à notre auteur quelques passages, mais il a tort de placer les quelques noms géographiques qu'il cite dans le Maghreb oriental : Idris n'a en réalité jamais fait la guerre au delà de Tiharet. D'ailleurs cet auteur ainsi que les auteurs des articles « Fès » et Maroc dans la *Jewisch Encyclopedie* acceptent les données de Marcus Fischer avec pleine foi.

3. Mahadi a donné naissance à la famille des Aghlabites comme

Ces réserves une fois formulées, il ne nous reste plus qu'à aborder l'exposé détaillé des luttes pour la suprématie qui caractérisèrent la fondation du premier noyau de l'empire marocain.

Commençons par donner quelques détails rétrospectifs sur la situation politique du Maghreb el-Akça depuis la première conquête arabe[1].

En 701 Hassan ben Naaman, après avoir conquis le Maghreb, établit sur les non-musulmans un impôt général, appelé kharadj, impôt que les Juifs continuent à payer jusqu'à nos jours[2].

Par la suite le Khalife Haroûm ar-Rachid confia le gouvernement du Maghreb à Abou Djafar, descendant de la famille des Abbasides appelé par notre source le Mahadi. Les Juifs plus encore que les Berbères devenus musulmans, eurent à se plaindre des concussions de ce gouverneur despote et rapace.

Il est possible qu'ils eussent déjà pris part au complot ourdi par Mouhammad ben Abi Taleb contre le gouvernement du khalife, ce qui expliquerait les rigueurs exercées envers eux par Abou Djafar. Il est avéré d'autre part que les Juifs berbères du Maghreb el-Akça, profitant de l'anarchie qui régnait dans le pays, avaient pu depuis 739 cesser de payer le kharadj.

Malgré les hostilités prolongées entre Djafar et Mouhammad et entre les fils du premier Mahadi et le plus jeune frère du second Imam Idris, les Juifs restèrent fidèles au Khalife du Bagdad.

Idris à celle des Idrisides. D'ici l'habitude prise par les historiens arabes de donner l'un ou l'autre nom à tous les princes descendants de la famille respective. Notre auteur en usant du titre Mahadi commet donc un anachronisme.

1. Mercier, *ibidem*.
2. El-Kaïrouani, p. 43.

En 788 Idris arriva à Volubilis en compagnie de son affranchi Rechid : il fut reçu avec empressement par le gouverneur local Abd el-Medjid[1].

Pour commencer, Imam se mit sous la protection d'Ishâq ben Mouhammad ben Hameid, le grand émir de la tribu Aureba[2].

Peu de temps après, il annonça ouvertement ses prétentions au Khalifat et rallia à sa cause les Zenaga, les Louata, les Sidrata, les Nefza, les Mekneça, les Romera et les Riata[3]; tribus qui campaient dans les environs de Volubilis, et qui n'attendaient qu'une occasion pour se mettre en état de rébellion.

Devenu ainsi maître de la province de Volubilis, Idris chercha à élargir ses possessions et à soumettre à sa domination le Maghreb entier. Profitant de l'éparpillement des populations guerrières du pays, mais n'osant pas encore entreprendre sa conquête générale, Idris employa d'abord des moyens pacifiques et peu dangereux.

Il commença par envoyer des messages aux tribus établies dans la région du Fès actuel en les exhortant à se grouper autour de lui, de se convertir à l'Islam, en leur promettant d'inaugurer une ère de liberté et de prospérité pour ses alliés, jointe à la possibilité de faire des razzias chez les voisins rivaux et non soumis.

Cet appel aux instincts rebelles et aux razzias impunies ne manqua pas de produire son effet sur une partie de la population indigène. Les tribus païennes, heureuses de trouver une occasion de plus de se soulever ou tout simplement intimidées se laissèrent séduire; elles finirent par

1. Nous n'avons pas trouvé la confirmation de ce nom dans les livres cités.

2. El-Bekri, p. 268. Ibn Khaldoun l'appelle aussi Abou Leila (*ibidem*).

3. Ibn Khaldoun, I, 209, 232, 290; II, 559. Raudh el-Kartas, 12-13.

embrasser l'islamisme et prêter leur appui à l'Imam. Les Juifs pourtant refusèrent leur adhésion à la cause de l'ambitieux prétendant. Évitant toutefois de l'irriter, ils lui répondirent avec une finesse toute orientale que, certes sa généreuse proposition les honorait et les flattait énormément, mais que leur sentiment d'équité et de justice les empêchaient de trahir le Khalife, dont ils n'avaient aucunement à se plaindre.

Idris ne souffla mot: il se croyait probablement trop faible encore pour châtier les insolents qui s'étaient ainsi opposés à ses desseins et préféra recourir à l'astuce. Le district de Zalegh était alors administré par un certain Aboû'l-Afya, gouverneur subalterne qui tyrannisait la province au nom du Khalife. Escomptant l'esprit concussionnaire du gouverneur, Idris soudoya trois Grecs résidant dans cette même province afin qu'ils dénonçassent les Juifs de Zalegh[1] au gouverneur de Cairouan comme ayant conspiré contre le gouvernement du Mahadi.

Les Grecs réussirent complètement dans leur mission: elle répondait aux désirs intimes du gouverneur avide, qui vit là une occasion de mettre à sac les biens des Juifs ; il accusa ces derniers d'avoir comploté contre le Khalifat et leur fit entrevoir de cruelles représailles.

Les Juifs effrayés déléguèrent leurs notables auprès du Mahadi pour protester de leur fidélité au Khalife.

Les délégués ne réussirent pas à apaiser la colère du prince, prévenu par les insinuations de son gouverneur. Il ordonna à Aboû'l-Afya d'infliger un châtiment exemplaire aux Juifs du district de Zalegh.

Aboû'l-Afya ne se laissa pas longtemps attendre: il envahit à la tête de ses troupes le Nord de la plaine de Ta-

1. El-Bekri, p. 260, parle du château de Zalegh situé entre Fès et Ceuta.

mesna[1], il s'empara des villes de Chella, de Magueda, de Midjenou[2] et de leurs dépendances : il massacra les hommes, pilla leurs biens et distribua les terres, les femmes et les enfants aux tribus environnantes.

Si notre source est exacte, il faut supposer qu'à cette occasion les Juifs du Rif se révoltèrent, puisque nous trouvons plus loin parmi les villes ayant souffert de cette campagne, les noms suivants : la ville d'Agret, ou Agrath, antique cité punique[3], celles de Zeta, d'Aliguir, de Kardem, d'Akral et d'Alphelich[4] : toutes ces villes se trouvent dans les districts situés au Nord-Ouest de Fès.

Le malicieux auteur de ce désastre profita de la terreur qui régnait sur tous les Juifs du pays pour leur offrir son appui armé contre le Khalife.

Il s'empressa d'envoyer aux Juifs de Tadla, de Chaouya et de Fazaz[5] un message contenant d'amers reproches. Il leur rappela entre autres choses leur refus d'adhérer à sa cause deux ans auparavant et de lui prêter leur concours dans sa lutte contre l'ennemi commun qui était le Mahadi. Puis il leur peignit sous des couleurs sombres le sort qui les attendait au cas où ils s'obstineraient à rester fidèles au Khalifat.

Exaspérés et terrorisés par ces funestes prédictions, et surtout par les cruelles représailles exercées par un gou-

1. La province de Tamesna était située près du littoral de l'Océan, entre Salé et Azemmour. Le Raudh el-Kartas (p. 15-16) parle de la conquête de cette ville ainsi que de Chella par Idris.

2. Villes situées dans le même district, dont l'emplacement précis m'échappe. Magueda est d'ailleurs un nom très phénicien, comme la ville de מגדו en Palestine.

3. Cf. *Arch. Maroc,* III, p. 328.

4. Ces noms sont à identifier dans le Rif. D'ailleurs, comme Agrath ils portent le cachet d'une antiquité antéislamique.

5. Les peuplades du Fazaz occupaient la montagne de ce nom, dans le Sud de Fès (V. entre autres le Raudh el-Kartas, p. 54).

verneur inique à l'égard de leurs frères, les juifs des provinces environnantes se concertèrent et décidèrent enfin de se rallier à la cause de l'Imam dont la puissance augmentait de jours en jours.

Ils déléguèrent des messagers aux tribus juives du Mahgreb en les exhortant à réunir toutes leurs forces guerrières, à jour fixé, dans la ville de Ludalib (?). A la date convenue, les troupes réunies des Juifs du Maghreb s'organisèrent et nommèrent comme général Benjamin ben Josaphat ben Abieser, le chef de la communauté de Ludalib. Après quoi les Juifs se mirent en route pour se rallier aux troupes d'Idris dans la plaine de Tasut, située sur le chemin de Gilehi, la Bad el-Hadid des Arabes[1].

Les troupes réunies de l'Imam et des tribus juives se mirent donc en marche au-devant de l'ennemi commun et poussèrent jusqu'à la région d'Allun[2] (Aghloun). Elles coupèrent dans la vallée d'Echibala tandis que le Mahadi et son armée les attendaient dans la vallée d'Agmet située à gauche de Néfis[3].

Tous ces noms de lieux nous reportent vers l'Est de Volubilis dans la direction de Tlemcen et d'Oran, ce qui fait supposer qu'il s'agit de la campagne d'Idris contre les Beni Ifren racontée par les historiens arabes. Une guerre acharnée entre les troupes d'Idris et l'armée du Mahadi donna la victoire aux premiers ; à cette occasion, les Juifs, animés d'un désir ardent de venger leurs frères massacrés à Témesna, se distinguèrent particulièrement par leur bravoure. Dans l'impossibilité de réduire l'ennemi, le Mahadi se décida à employer

1. Bab el-Hadid se trouve en effet tout près de Fès vers le Sud-Est. Cette indication de l'ancien nom est très précieuse et montre que les autres noms datent d'une époque fort ancienne.

2. Raudh el-Kartas, p. 56.

3. Agmet ou Aghmout, ville fondée par les Aurika. Al-Bekri, p. 339.

une tactique qui avait souvent réussi aux généraux du Nord-africain; il dévasta tout le pays environnant, ordonnant de boucher les sources et d'abattre les arbres fruitiers, afin de couper les vivres à ses adversaires et de les réduire par la famine et la soif. La dévastation accomplie, le Mahadi chargea deux espions de se rendre auprès de l'ennemi affamé et de le séduire par la promesse de l'amener vers une oasis abondante d'eau et de vivres. Les troupes exténuées se laissèrent conduire par les deux guides qui les amenèrent dans un véritable guet-apens. L'oasis promise n'était en effet qu'une impasse entourée de tous côtés de rochers impénétrables où le Mahadi devait les surprendre et leur couper la retraite. Heureusement, ce dernier n'eut pas le temps d'accomplir son dessein : avisés à temps, les Idrisides se hâtèrent de quitter l'impasse et de se lancer éperdument à la rencontre de l'ennemi, auquel ils réussirent à infliger une défaite écrasante.

Le Mahadi finit par reconnaître la faute commise par son gouverneur qui avait amené les Juifs à faire cause commune avec Idris. Afin de les détacher de ce dernier, le gouverneur de Cairouan fit annoncer aux Juifs marocains que dans le cas où ils continueraient à résister à ses armes, il exterminerait tous leurs coreligionnaires résidant dans sa province. Cette menace ne manqua pas de produire son effet.

Idris éprouva alors combien le sentiment de la solidarité religieuse ou nationale est souvent peu compatible avec la raison d'État et les nécessités politiques. Malgré ses exhortations les chefs des armées juives, pour éviter un massacre général de leurs coreligionnaires, décidèrent de surseoir aux opérations de guerre, mais non sans avoir fait rappeler au Mahadi que jusqu'au dernier moment ils demeureraient des sujets fidèles au Khalife; qu'ils s'adonnaient paisiblement à l'agriculture, aux arts et métiers y compris l'art militaire, sans songer à participer à aucun soulèvement, que le massacre cruel et injuste de leurs frères de Témesna

les avait seul forcés de prendre les armes et de défendre leurs biens, leurs vies et celles de leurs femmes et enfants. Quant à la menace du Mahadi de massacrer leurs coreligionnaires, ils ajoutèrent qu'en ce cas ils en useraient de même à l'égard des musulmans établis dans les régions qu'ils occupaient.

Toutefois, les Juifs ou au moins une partie d'entre eux ne rompirent pas le pacte qui les liait avec Idris.

V

Cependant la guerre entre Idris et le Khalifat se poursuivait sans trêve. L'Imam continuait à avancer du côté de l'Est, s'emparant de tous les forts et les châteaux qu'il rencontrait sur son chemin. Il arriva enfin à Médiouna[1], ville du Nord, dont le nom indique qu'elle ne devait avoir une forte population de religion juive. Le Mahadi, impuissant à résister au choc de l'ennemi, ne voyait cependant de salut que dans la réduction de ses forces par la défection de ses alliés juifs. Une fois de plus il essaya d'escompter le sentiment de solidarité des Juifs entre eux et employa à cet effet la tactique suivante : Il ordonna de faire monter sur les murs de la ville assiégée les habitants juifs de Médiouna, convaincu que les guerriers juifs n'oseraient pas tirer sur leurs coreligionnaires et préfèreraient se tenir à l'écart. Cette fois encore ce calcul lui réussit.

Les Juifs refusèrent de participer aux opérations contre la ville assiégée ; ils entravèrent même les mouvements de

1. Il y avait plusieurs villes de ce nom, dont l'une entre la Moulonia et Tlemcen, et l'autre à l'Occident. Il s'agit ici de la première qui devait appartenir aux Rostémides. Nous sommes même tentés d'expliquer la dernière campagne d'Idris comme ayant été dirigée plutôt contre les Rostémides que contre le gouverneur de Cairouan.

leurs alliés musulmans afin de les empêcher de tirer sur leurs coreligionnaires.

Les exhortations d'Idris demeurèrent stériles ; les Juifs préférèrent lever le siège de Médiouna que d'exposer leurs frères à une mort certaine. La supercherie employée par Idris qui essaya de convaincre les guerriers israélites que les Juifs montés sur les murs n'étaient en réalité que des musulmans travestis en costumes juifs n'eut pas plus de succès. Voulant se débarrasser d'alliés par trop gênants et avoir les mains libres Idris dut employer le stratagème suivant : il se fit annoncer par ses espions l'apparition soudaine d'une armée de secours envoyée par le Khalife pour délivrer la ville et surprendre l'ennemi. Afin de prévenir l'adversaire avant qu'il n'eût opéré sa jonction avec les troupes assiégées dans la ville, Idris mit en route une partie de ses soldats avec l'armée des Juifs sous la conduite du général Nazr, l'un des aides de camp de l'Imam, à la recherche de l'ennemi annoncé par les espions.

Pendant deux jours la colonne erra dans les environs de Médiouna en quête de l'ennemi imaginaire sans le rencontrer ; lorsqu'elle rentra au camp la prise de Médiouna était déjà un fait accompli : tous les Juifs qui étaient montés sur les murs périrent à cette occasion.

Les alliés d'Idris comprirent alors la supercherie de l'Imam, et la tension entre eux et lui s'aggrava encore. Un autre grief, d'ordre purement moral, vint s'ajouter à ces froissements d'ordre politique. Idris s'éprit de la belle Safya femme d'Obeidallah (ou Obadia) l'un de ses généraux juifs. Comme la jeune femme ne voulait pas accéder à son désir, il s'empara d'elle et la violenta.

Le mari indigné, ne voulant pas encourir le blâme de ses coreligionnaires, profita de la tension survenue entre Idris et ses alliés pour réunir les chefs des troupes israélites en conseil militaire. Obeidallah fit devant son auditoire l'exposé des méfaits de l'Imam, de son atti-

tude d'autrefois et révéla la ruse employée par Idris dans les débuts de sa carrière politique dans le dessein d'obtenir l'adhésion des troupes juives à la vindicte du Mahadi.

Les généraux juifs, après avoir délibéré longuement sur l'attitude à prendre, décidèrent de quitter l'armée d'Idris et de lui refuser désormais leur concours.

Il était trop tard. Idris lui-même était devenu assez puissant pour se passer d'alliés aussi scrupuleux et aussi exigeants, réfractaires à toute raison d'État, incompatible avec leur sentiment de solidarité nationale et de justice. Après avoir battu les troupes de son adversaire, il résolut d'attaquer les Juifs eux-mêmes dont l'importance dans le pays était un obstacle à son dessein de créer un fort empire musulman.

Il commença par chercher querelle à ses anciens alliés, les Juifs indépendants. Il prétexta que ces derniers l'avaient lâchement abandonné, alors qu'il était aux prises avec son ennemi, malgré le secours qu'il leur avait prêté, lors de la persécution dirigée contre eux par le Mahadi. Il leur déclara qu'ils méritaient la mort. Cependant, feignant d'être généreux, il leur promit à tous la vie sauve à la condition qu'ils embrasseraient l'islamisme.

Pour faire mieux ressortir la situation religieuse dans le Maghreb el-Akça et la nécessité politique qui commandait à Idris de se débarrasser des éléments non musulmans, prêts à chaque occasion à contrecarrer ses projets, il faut nous reporter aux témoignages du Raudh el-Kartas et d'Ibn Khaldoun qui exposent la répartition ethnique des provinces marocaines à cette époque dans les termes suivants :

« Quand Idris eut établi sa domination dans le Maghreb, il marcha contre les Berbères de ce pays qui professaient, soit le magisme, soit le judaïsme, soit la religion chrétienne. Telles étaient les tribus Fendelaoua de Behloula,

de Médiouna et les peuplades du territoire de Fazaz », qui étaient, comme nous l'avons vu, des Juifs[1].

La première campagne d'Idris contre les tribus berbères paraît avoir visé le territoire avoisinant Oualili, celui de Tadla. « Dans cet endroit-là, dit le Raudh el-Kartas, il n'y avait que quelques musulmans ; les chrétiens et les Juifs y étaient très nombreux. Idris, continue cet auteur, leur fit à tous embrasser l'islamisme[2]. »

Les historiens que nous venons de citer sont sobres de détails quant à cette dernière campagne ; cependant la conversion des païens ayant été plus facile à entreprendre que celle des Juifs, l'Imam n'osa s'attaquer aux Juifs qu'après avoir définitivement affermi son pouvoir ; ce ne fut en tout cas que dans la dernière année de son règne.

Ce dernier fait est conforme aux indications du Raudh el-Kartas, qui affirme qu'après avoir accompli ses premières campagnes, Idris retourna à Oualili pour entreprendre de nouvelles expéditions contre les Berbères. Quant à l'attitude qu'avaient prise les non-musulmans elle rappelle beaucoup celle des Juifs indépendants du Yémen contre Mouhammad.

« Ces populations non musulmanes, continue le Raudh el-Kartas, étaient retranchées et fortifiées sur les montagnes et dans les châteaux inaccessibles ; néanmoins l'Imam ne cessa de les attaquer et de les combattre que lorsqu'ils eurent tous de gré ou de force embrassé l'islamisme. Il s'empara de leurs terres et retranchements. Il fit périr la *plupart* de ceux qui ne voulurent pas se soumettre à l'Islam et dépouilla les autres de leur famille et de leur biens. Il ravagea le pays, détruisit les forteresses des Beni Louata, des Médiouna, des Behloula et les citadelles des Riata et de

1. Ibn Khaldoun, II, p. 483.
2. Raudh el-Kartas, p. 16.

Fès. Et il revint à Oualili dans cette même année, qui fut la dernière de sa vie. »

La brièveté des sources indiquées, loin de les exclure, confirme plutôt les données détaillées que nous reproduisons ici.

Ibn Khaldoun dit en outre[1] « qu'Idris, dans sa campagne contre les tribus non musulmanes, s'empara de Témesna, de la ville de Chella et obligea leurs habitants dont la majorité étaient des Juifs, des mages et des chrétiens, d'embrasser l'islamisme. Après avoir ruiné leurs places fortes, il marcha sur Tlemcen en 789[2]. »

Ces détails supposent une résistance de la part de ces populations non musulmanes. L'auteur de notre source sait en effet raconter les péripéties de cette lutte engagée entre les Juifs et l'Imam.

Ayant appris qu'Idris avait massacré leurs frères de la côte marocaine, notamment les Juifs des plaines maritimes de Chinar, de Redam et de Chendal[3] et qu'il dévastait leurs territoires, les Juifs de l'intérieur donnèrent le signal d'un soulèvement général des Juifs marocains. Ils se rassemblèrent dans la région du Fès actuel, afin de surprendre l'ennemi dans la cœur même de ses possessions.

Au cours de trois guerres successives, les Idrisites furent battus par les guerriers juifs avoir après laissé sur le champ de bataille huit mille cadavres.

Idris ne réussit à parer aux coups de l'ennemi qu'avec l'aide d'une troupe d'éléphants aguerris. L'apparition de ces terribles animaux jeta le désarroi dans le camp des Juifs,

1. *Ibidem.*
2. Graetz, VI, p. 8-9, parle de la légende des guerres de Djaluth à Temesna.
3. Probablement les Ouad R'dom et Chiyra près de Fès.

qui, effarés, fuirent le champ de bataille. Cette victoire livra aux mains d'Idris le bassin du fleuve de Saaler [1], il prit Elkadden (Sadden) et ses dépendances, ainsi que Tahir et ses dépendances, régions occupées alors par des Juifs.

Il est à remarquer que presque tous ces noms géographiques se retrouvent réellement dans les environs de Fès et qu'ils correspondent à certaines localités situées au pied des montagnes de Fazaz et de Behloula.

Effarés et découragés, les Juifs envoyèrent à Idris des messages pour lui demander l'aman, mais il leur fut donné le choix entre une conversion intégrale à l'islamisme ou une extermination totale. Ils préférèrent continuer la guerre. Afin de parer aux attaques des éléphants, les Israélites imaginèrent de leur opposer des taureaux chargés de planches couvertes de paille et de soufre.

A peine arrivés en présence de l'ennemi couvert par une troupe d'éléphants, les guerriers juifs mirent le feu à la paille : les taureaux affolés des douleurs cuisantes causées par les brûlures et poussés en avant par les guerriers, se lancèrent éperdument sur le camp de l'ennemi et refoulèrent les éléphants effrayés qui prirent la fuite et se tournèrent contre les soldats idrisides. Le succès de ce stratagème sauva les Juifs d'une extermination certaine. Idris leur accorda finalement l'aman, à la condition qu'ils se soumettraient à l'impôt du kharadj et en outre à un tribut annuel de vingt-quatre jeunes femmes destinées au harem du nouveau souverain.

VI

La soumission des Juifs affaiblis et réduits en nombre

1. V. plus haut, ch. VII, ce que dit Ibn Khaldoun concernant la présence des Juifs dans cet endroit avant la fondation de Fès.

du centre et du Nord du Maghreb fut ainsi définitive. Mais alors commencèrent pour ces derniers de cruelles vexations et les misères auxquelles est fatalement exposée une minorité naguère encore puissante et tout d'un coup réduite à un état de soumission politique et d'infériorité sociale [1].

En premier lieu, ce furent les Berbères avides établis à Salé qui profitèrent de l'impuissance à laquelle étaient réduits les Juifs de Chella et des environs, ceux même que nous avons vu faire campagne pendant trois ans contre le gouverneur du Khalife et encourir le ressentiment d'Idris.

Les Berbères avaient contracté l'habitude de descendre des hauteurs de la montagne et de s'emparer des Juifs pour les vendre comme esclaves ou plutôt pour exploiter le sentiment de solidarité qui ne permettait pas aux Juifs de laisser leurs frères en état d'esclavage. On trouve en effet dans un document de Kaïrouan [2] que toutes les grandes communautés de l'Afrique avaient des caisses spéciales destinées au rachat des Juifs capturés par les Berbères et menacés de l'esclavage.

Les razzias étant devenues de plus en plus nombreuses, les sommes destinées au rachat des captifs finirent par peser lourdement sur la caisse des Juifs de Chella, appauvris déjà par la guerre et par le fisc.

Afin de couper court aux exigences de plus en plus pressantes des Berbères, une assemblée de notables juifs de cet endroit avait d'abord voulu déclarer une fois pour toutes que la communauté ne continuerait plus à racheter les captifs. Toutefois, en présence des menaces formelles des Berbères de livrer les captifs non rachetés à une mort certaine, le sentiment de fraternité avait fini par l'emporter.

1. Les récits qui suivent peuvent bien se reporter à l'un des descendants d'Idris I; toutefois la ville de Chella a déjà existé de son temps.
2. V. Cazès, *ouvr. cité*, p. 57,

D'ailleurs, l'obligation de racheter les prisonniers avait provoqué l'organisation d'une véritable institution de bienfaisance, avec ses caisses distinctes et ses bureaux. Dans ces conditions, les rançons relativement considérables que les communautés avaient à payer pour délivrer les prisonniers excitèrent la convoitise non seulement des Berbères. mais de certains Juifs mêmes. Les premiers qui cherchèrent à exploiter la générosité de leurs coreligionnaires furent certains Juifs de la ville de Mella [1] qui entrèrent en relations avec les Berbères et se constituèrent prisonniers afin de toucher une part de la rançon que les communautés avaient payée pour leur délivrance. La fraude finit par être connue et les communautés averties usèrent à leur tour du procédé suivant : ils décidèrent que le rachat des prisonniers juifs n'aurait plus lieu, qu'à condition que les captifs rachetés accomplissent un service de trois ans comme esclaves des maîtres ou des sociétés qui paieraient le montant de leur rançon. Cette décision eut pour effet de réduire, dans une certaine mesure, le nombre des fraudeurs juifs. Toutefois, l'institution des caisses de rachat ne cessa pas de fonctionner dans le pays, et ce fut elle précisément qui fournit à Idris l'occasion d'user une fois de plus de cruelles représailles envers les Juifs. Voici ce que raconte notre auteur : « Dans la ville de Chefchaba [2] (située près de Marrakech) deux habitants juifs attirèrent sur eux la haine de tous leurs coreligionnaires en se rendant coupables de délation auprès du gouverneur local Djafar. Dans l'impossibilité de punir autrement les délateurs, les notables de la communauté voulurent les humilier en s'abstenant de

1. Melah ou Ouad-el-Melah se trouve en effet dans la même région que Chella. Cf. *Arch. Maroc.*, I, p. 339. Si les deux derniers épisodes datent d'une époque postérieure à Idris I, il s'agirait tout simplement du Mellah ou du quartier juif.

2. Probablement un autre anachronisme, à moins de supposer que le nom de Chefchaba ne soit la traduction d'un ancien nom.

s'adresser à leur libéralité pour la collecte des sommes destinées à la caisse du rachat des prisonniers.

« Se sentant froissés dans leur amour-propre, les deux délateurs se rendirent auprès du gouverneur et n'eurent pas de peine à le convaincre que les Juifs faisaient des collectes destinées à appeler les ennemis de l'Imam, auxquels ils avaient l'intention de livrer le pays. »

L'enquête instituée à cet effet par les autorités parut donner un air de vraisemblance à ces assertions et fournit à Idris le prétexte qu'il cherchait de sévir contre les Juifs. Ces derniers, avertis de bonne heure, prirent les armes et résistèrent avec succès aux troupes envoyées par l'Imam sous le commandement de son général Yahia. Idris en personne se mit alors en tête de l'armée, infligea une déroute terrible à ses ennemis et massacra avec une cruauté impitoyable tous les Juifs de la province de Saphian (Sefrou ?) [1].

Un fait consécutif à ces derniers événements est très intéressant à signaler parce qu'il nous montre, comme le dit M. Cazès [2], l'esprit de casuistique religieuse qui s'infiltra de bonne heure dans le judaïsme de Maghreb.

Nous avons vu que l'une des conditions stipulées par Idris dans son pacte avec les Juifs consistait dans le tribut annuel de vingt-quatre jeunes femmes que les Juifs devaient envoyer au harem du souverain.

Ayant appris que les femmes juives de la ville de Bedjaya [3] étaient réputées pour leur grande beauté, l'Imam exigea que la communauté lui envoyât dix des plus belles femmes. Dans l'impossibilité de résister à cet ordre, les Juifs, au lieu de livrer leurs coreligionnaires à leur gré, choisirent par la voie aveugle du sort dix jeunes femmes

1. Erreur évidente. Il s'agit probablement de Sofroïa ou Sefrou, toujours dans les environs de Fès.

2. *Ibidem.*

3. Probablement la ville de Badja.

parmi les plus belles de la ville. Après les avoir gardées quelque temps dans son harem, Idris les renvoya dans leurs familles, en prétextant qu'il attendait des jeunes filles et non pas des jeunes femmes : cette fois encore on accéda à son désir.

Il s'éleva alors au sujet des femmes renvoyées une discussion parmi les notables du lieu, les uns soutenant que ces femmes devaient être considérées comme violentées אנוסות et comme telles non interdites à leurs maris par la loi ; les autres prétendaient au contraire que le choix par le sort écartait toute idée de violence, puisque le tyran n'avait pas désigné ces femmes par leurs noms, condition indispensable pour leur permettre de bénéficier de la situation des violentées.

Tel était le rigorisme religieux à cette époque, que ce furent les derniers qui l'emportèrent et que le souci religieux prima celui de l'humanité.

Cette décision fut rapportée à Idris, probablement par l'un des nombreux renégats juifs qui l'entouraient et lui fournit un nouveau prétexte de sévir contre les Juifs. Il continua sans trêve sa politique d'extermination totale de l'élément juif dans la Mauritanie : un grand nombre d'Israélites embrassèrent la religion du prophète ; d'autres quittèrent le Maghreb pour aller en Ifrikia. Les Juifs de l'île de Djerba se disent même des descendants de ces réfugiés[1].

La fortune qui avait souri à l'Imam dans toutes ses campagnes contre les Juifs parut le trahir un moment, pendant le siège de la forteresse juive Elezdi[2]. La ville résista longtemps et, se voyant dans l'impossibilité de la réduire, Idris offrit l'aman à ses défenseurs sous prétexte qu'ils

1. Cette tradition est citée par M. Cazès, p. 52 ; cf. aussi le livre cité de M. A. Cahen.

2. El-Azda (?)

étaient des parents du prophète. Tous ces habitants eurent ainsi la vie et la religion sauves.

Sur ces entrefaites, l'Imam Idris fut empoisonné sur l'ordre du Khalife Haroun Ar-Rachid, dans sa résidence d'Oualili par le médecin juif Souleiman, après un règne de trois ans et demi ou de cinq ans, selon certains auteurs. Cela se passait en 793 (791).

La mort du premier Imam fut un soulagement pour les populations juives du Maroc : la plus grande partie d'entre elles fut cependant massacrée ou refoulée sur les confins de l'Afrique. La force séculaire des anciens guerriers de la Cyrénaïque fut ainsi anéantie pour toujours.

Après la mort d'Idris Ier, les tribus juives ou judaïsantes descendent de la scène politique du Maghreb el-Akça pour donner naissance à un judaïsme religieux et soumis au même sort que tout le reste des Juifs établis parmi les musulmans.

Affaiblis et décimés, les Juifs n'osèrent plus défendre ouvertement leur politique, ni propager le judaïsme parmi leurs voisins, tous convertis maintenant à l'Islam.

Quelques vestiges des descendants des anciens guerriers de la Cyrénaïque se maintinrent pendant tout le moyen âge comme serfs défendant la cause des propriétaires arabes ou berbères. Les autres, se voyant exposés à tous les périls, préférèrent se fixer dans les villes pour former au Maroc, comme partout ailleurs, la classe moyenne de la population : une situation économique et sociale égale finit par niveler toute distinction intérieure apparente entre Juifs palestino-romains et berbères.

D'autres, plus hardis et harcelés constamment par les musulmans, après s'être maintenus pendant un certain temps dans le Sud, dans les régions du Sous, de l'Ouad en-Noun[1] et des Ksours du Sahara, dans l'impossibilité de

1. Cf. Léon l'Africain, t. IV, p. 151 et 156.

pousser plus loin vers l'Occident, préférèrent prendre le chemin du désert où ils trouvèrent des coreligionnaires de langue arabe, aussi peu orthodoxes, aussi guerriers et réfractaires à l'Islam qu'ils l'étaient eux-mêmes [1].

Une fois de plus le judaïsme acculé dans le Nord africain proprement dit, chassé de la campagne du Tell et du Rif, après avoir pénétré dans le Dra' et le Sous, put avoir sa revanche dans les Ksours du Sahara et le Soudan où nous rencontrons pendant quelques siècles jusqu'à l'Adrar et encore des traces d'une influence juive considérable.

Presque toutes les villes et les oasis situées près de l'Océan et jusqu'à Tombouctou portent des vestiges de cette influence juive ; l'abondance des marabouts juifs et des traditions locales témoignant d'une prédominance juive dans le Sahara paraissant s'accentuer depuis l'invasion arabe pour atteindre son apogée, comme nous allons le démontrer plus loin, entre le IXe et le XIe siècle.

Juifs sédentaires ou Juifs berbères qui habitent ces régions éloignées sont d'accord pour affirmer que dans les temps anciens correspondant aux premiers siècles de l'Islam, ils sont venus du Nord-Ouest, refoulés par les musulmans triomphants.

Nous pouvons indiquer, d'autre part, les points de la frontière méridionale ralliée plus tard à l'empire des chérifs, où l'élément juif prédominait ou du moins exerçait une certaine influence pendant les premiers siècles de l'hégire :

La ville de Eitdenet [2], dont les habitants convertis plus tard à l'islamisme se considèrent encore aujourd'hui comme descendants de l'armée de David, ce qui veut dire qu'ils participèrent aux guerres contre les Philistins-Berbères ; la

1. Cf. ch. III et plus loin ch. IX.
2. Cf. Léon l'Africain, *ibidem*, p. 137.

ville de Demensera [1] qui conserve des traditions analogues : les villages qui l'entouraient étaient encore, au temps de Léon l'Africain, peuplés par des guerriers juifs du rite caraïte ; les villes de Sidjilmâssa, Tarudant, Tafilet, Damnat, Tebelbet et Tematit [2] ; où la préhistoire juive a précédé l'histoire musulmane.

Au désert enfin et jusqu'à la région du Draa', près de l'Océan, où les traces d'une vaste colonisation juive sont surtout nombreuses, Juifs et Chellas racontent qu'ils étaient venus ici du Nord de Salé et de Chella ; Juifs et musulmans parlent un dialecte qui porte plus que tous les autres l'empreinte du libo-phénicien [3]. Les uns et les autres savent raconter des exploits du Djalout, « l'expulsé » par excellence, battu par les Juifs de David.

La ville de Draa' elle-même fut un des centres du caraïsme. Or nous ne cessons de répéter, qu'avant la pénétration des mouvements religieux de l'Asie, le judaïsme marocain n'avait connu ni le rabbinisme, ni le caraïsme. Moïse Dra'i, le savant et poète caraïte du XIe ou du XIIe siècle, fait en effet remonter la liste de ses ancêtres jusqu'au VIIIe siècle, c'est-à-dire à une époque où le caraïsme n'avait pas pu pénétrer dans le pays [4].

Le cycle héroïque est définitivement clos pour les Juifs du Maroc : le culte de Josué, refoulé jusqu'au désert dont nous le verrons surgir tout d'un coup près d'un siècle plus tard, et devenu, pour les populations converties de l'Islam, une simple superstition se rattachant à un marabout, re-

1. *Idem*, p. 148. Pour toutes ces villes, v. *Seror*, trad. Loeb : *Les Daggatun*.

2. M. Doutté (*Bull. du Comité de l'Afrique*, 1902, *sup*. 8) constate pour cette ville la présence de marabouts, des légendes et de mœurs juives datant d'une époque antéislamique.

3. Cf. Chénier, I, p. 27.

4. Cf. ch. IX.

cule devant la marche triomphante du judaïsme orthodoxe[1].

Le royaume de Fès organisé et pacifié commence à prendre rang au nombre des nations soumises à la civilisation arabe ; ses relations commerciales et intellectuelles avec le monde civilisé nécessitent la présence d'un élément sédentaire apte à s'intéresser aux problèmes sociaux et scientifiques.

Des villes se fondent l'une après l'autre et partout les guerriers juifs d'hier subissent, non sans essayer de réagir, l'influence de coreligionnaires accourus de toutes parts; ils se groupent pour former la classe moyenne de l'empire.

Cette fois encore l'Asie victorieuse et civilisée apporte la civilisation, l'organisation et la foi basée sur la discipline de la synagogue aux communautés du Maghreb septentrional qui perdent de la sorte leur simplicité primitive et leur personnalité distincte pour se mêler à la masse du judaïsme.

La fermentation religieuse et ethnique durera certainement pendant quelques générations encore : combien d'éléments faibles et hésitants se détacheront du tronc de la synagogue jusqu'au jour où la grande masse se sera appropriée la culture palestino-babylonienne, produit compliqué et tyrannique de longs siècles d'éducation et de discipline religieuse.

Dans la seconde moitié du IXe siècle, le judaïsme marocain forme déjà dans les villes arabes un organisme ethnique et religieux peu distinct des groupements juifs des autres pays musulmans. Juifs aborigènes et Juifs immigrés rivaliseront de zèle pour la foi et pour le commerce. Les uns et les autres apporteront leur part à la renaissance des lettres et des sciences au moyen âge.

1. Sur la tribu du Sud les Beni Haïssa ou les enfants de Josué, cf. Chénier, p. 148.

VII

Les deux siècles qui séparent la fondation du royaume de Fès par Idris Ier de l'établissement de l'empire marocain sous le règne des Almohades, peuvent être considérés comme une période de croissance et de développement définitif dans l'histoire de ce vaste pays.

Dans le peuplement des nouvelles villes, indices du passage d'un grand nombre de populations semi-rurales et nomades à un état sédentaire, les Juifs, comme nous allons le voir, ont joué un rôle considérable, sinon prépondérant.

Leur aptitude naturelle au commerce et aux arts, les relations qu'ils entretenaient de tout temps avec leurs coreligionnaires du dehors, leur esprit éveillé, ainsi que le nombre peu considérable des Arabes établis dans le pays lors de la conquête, les ont destinés, pour ainsi dire, à former la classe moyenne, intermédiaire, dans ces nouvelles régions gagnées à la civilisation musulmane.

Ici comme en Espagne, la métamorphose qui changea les nomades d'hier en citadins d'aujourd'hui, se fit rapide et décisive : l'esprit d'adaptation des Juifs berbères ou espagnols se manifesta partout. A peine une ville fut-elle fondée, un centre créé que des communautés juives s'y instituèrent.

Il est donc inutile de rechercher les dates de la première apparition des Juifs dans telle ou telle ville marocaine : ils en sont les aborigènes, ayant, dès les origines de la ville, rempli des fonctions sociales distinctes, et contribué à son développement.

L'exemple de Fès nous montre clairement quel rôle les Juifs avaient joué dans la fondation des cités de l'empire.

Idris II, après avoir achevé la conquête des tribus de

l'Atlas, décida d'édifier la ville de Fès sur un emplacement qui portait peut-être déjà ce nom et qui, dit Ibn Khaldoun, appartenait aux tribus des Beni Borghos et des Khiar[1]. Or, dans ces tribus, il y avait beaucoup de chrétiens et de Juifs, voire des mages, — des débris des populations libo-phéniciennes. Il ne faut pas négliger, en outre, le fait que, dans la banlieue même de la nouvelle cité, il y avait des Beni Behloul établis dans la montagne du Sud, des Fazaz et une fraction des Riata. Donc, dès ses origines, Fès dut englober de nombreux Juifs établis aux alentours, à ces derniers une fraction tout entière des Djeraoua vint s'ajouter et occupa un quartier à part qui depuis porta leur nom[2].

La tolérance religieuse d'Idris II n'empêcha certainement pas ces anciens Juifs de l'Aurès de se fondre peu à peu avec le gros de la population Juive. D'autres Juifs arrivaient aussi dans la capitale. Le Kartas[3] nous apprend qu'à la même époque une foule de Juifs se réfugièrent à Fès. Il leur fut permis de s'établir dans un quartier assez vaste qui s'élevait depuis Aghlen jusqu'au quartier de Hisn-Sadou ; ils purent s'y adonner librement à l'exercice de leur culte moyennant une redevance annuelle, la djezia, qu'Idris fixa à 30.000 dinars, chiffre respectable et qui prouve le grand nombre des contribuables astreints à le payer.

D'autre part, parmi les 8 000 immigrants de Cordoue qui furent logés dans la ville, il y avait de nombreux Juifs espagnols, comme il devait y en avoir également au nombre des 300 familles arabes[4] amenées de Cairouan par Idris.

Les premiers renseignements sur les détails de la frontière de Fès ont trait à un Juif : un historien nous raconte

1. Cf. plus haut, ch. VII.
2. Raudh el-Kartas, p. 56.
3. *Ibidem*, p. 55.
4. Muller, *ouvr. cité*, p. 550. Cet auteur place la fondation de Fès en 814.

en effet que, lors de la fondation de la capitale, un juif ayant construit une maison avait trouvé un trésor et des antiquités qui remontaient à mille années auparavant.

Il n'est donc pas étonnant de constater que, peu après, Fès était devenue la grande ville juive par excellence, qu'elle rivalisait avec Cairouan et qu'El-Bekri citait un auteur plus ancien qui considérait Fès comme une ville où les Juifs étaient plus nombreux que dans « toutes les autres villes » : au point qu'elle était devenue la « Bled bla nas », « la ville sans hommes »[1], les Juifs n'étaient probablement pas dignes d'être considérés comme des hommes.

« Fès, dit ce même auteur, est le centre d'activité commerciale des Juifs, et c'est de là qu'ils font des voyages dans toutes les contrées » ; or ces contrées s'étendaient depuis l'Italie et l'Orient jusqu'au Soudan et à l'Egypte.

Cette prospérité de la communauté de Fès et les relations qu'elle avait maintenues de bonne heure avec les Juifs de la Diaspora, en avaient fait, dès le premier siècle de son existence, un centre important d'activité religieuse et intellectuelle pour le judaïsme, activité qui mérite bien une étude à part[2].

Les mêmes conditions avaient probablement présidé au développement de l'élément juif dans les autres villes marocaines. Ceuta, Draa, Sidjilmâsa, Tlemcen, Tahort et plus tard Qal'at Beni Hammad, Marrakech et Méquinez avaient chacune ses savants et ses écoles scientifiques et religieuses dont l'étude occupe un chapitre des plus intéressants dans l'histoire religieuse et littéraire du peuple d'Israël[3].

En ce qui concerne la ville de Qal'at Beni Hammad, con-

1. Page 262.
2. La communauté de Fès est mentionnée dans un document juif pour la première fois par Ibn Koreïch, vers 880.
3. Cf. plus loin, III.

struite vers l'an 1007 et devenue un foyer de science talmudique, il n'est peut-être pas superflu de constater que tout comme à Fès, nous trouvons parmi les premiers habitants de cette ville une fraction des Djeraoua arrivés du Maghreb, probablement de l'Aurès[1].

Quoi qu'il en soit, l'époque de la domination idrisite paraît avoir été pour les Juifs une période de prospérité et rien ne montre qu'ils eussent à se plaindre de l'attitude des souverains ou des tribus pacifiées envers eux. Bien au contraire, les persécutions inaugurées par le khalife Moutawakkil contre les chrétiens et les Juifs n'eurent aucune répercussion fâcheuse sur le Maroc et durent contribuer à jeter dans ce pays un grand nombre des Juifs orthodoxes de l'Asie[2].

Une autre persécution provoquée par le khalife Hakem de la dynastie des Fatimides (1008-1020) et qui frappa les Juifs de l'Ifrikia, n'atteignit pas non plus ceux du Maroc. Ce khalife, se référant aux ordonnances d'Omar, voulut forcer tous les infidèles, chrétiens et juifs, à embrasser l'islamisme, mais se heurtant à une résistance acharnée de la part de ces derniers, il ordonna aux Juifs de porter des figurines de veau[2].

Par contre la conquête du Maghreb par les Omeïades d'Espagne semble avoir particulièrement favorisé le développement de la population juive. Sous le règne de Hachem et d'Almansoûr nous rencontrons de hauts fonctionnaires et des percepteurs juifs dans tout le Maroc et jusqu'à Sidjilmâssa[3].

Aucun changement notable ne paraît s'être produit dans la situation des Juifs sous le règne des Aghlabites et des

1. Ibn Khaldoun, II, 541.
2. A. Cahen, *ibidem*, p. 37-38.
3. Ibn Daoud, *Chronique*.

Zirides qui avaient succédé aux Idrisides dans certaines provinces, de sorte que le IXe, le Xe et même le XIe siècle peuvent être considérés comme l'âge d'or dans l'histoire des Juifs marocains.

On raconte que l'émir Yahia ben Yahia l'Idriside, prince de « mauvaises mœurs », viola dans le bain une jeune fille juive nommée Hanyna, la plus belle femme de l'époque, qui avait résisté à ses offres et à ses prières; cet acte fut jugé sévèrement par l'opinion de la capitale[1].

Le bien-être des Juifs commença cependant à décliner après la défaite de Hamama, le dernier des Idrisides (1032). Le sort des Juifs de Fès devint, à cette occasion, très précaire. Le Raudh el-Kartas raconte[2] qu'Abou 'l-Hamel Temim le Zénate, émir des Beni Ifren, après qu'il se fut emparé de la capitale, fit périr plus de 6.000 juifs et enleva aux autres leurs richesses et leurs femmes. Par suite de cette persécution, Fès perdit son importance en tant que centre talmudique et céda sa place à Qal'at Beni Hammad[3].

La dynastie des Almoravides paraît avoir apporté peu de changements radicaux dans la situation des Juifs. Le fanatisme outré des princes almoravides a poussé certains historiens juifs à émettre l'opinion que sous leur domination les Juifs étaient molestés et malheureux au Maroc.

Nous croyons cette affirmation sinon dénuée de fondement, du moins exagérée. Il est vrai que le premier émir almoravide, Yousouf ben Tachefin, animé d'un zèle que la victoire explique facilement, chercha d'abord à détourner les Juifs de leur foi. Il avait lu dans l'ouvrage d'un théologien musulman que Mahomet n'avait accordé aux Juifs la liberté d'exercer leur culte qu'à la condition que le Messie

1. Raudh el-Kartas, p. 103.
2. *Ibidem*, p. 150.
3. Youhassin, éd. Philipovsky, p. 212.

attendu par eux arrivât avant cinq siècles, délai annoncé par eux-mêmes, et que dans le cas où, passé cette époque, Dieu ne leur aurait pas envoyé le Messie qu'ils espéraient, ils seraient forcés d'accepter l'Islam et de reconnaître Mahomet comme le dernier prophète et l'envoyé de Dieu. Les Juifs, selon ce livre, avaient accepté cette condition, et les cinq années de l'hégire étaient sur le point d'expirer (le 2 septembre 1106), sans que le Messie fût arrivé, les Juifs des états musulmans devaient donc tenir la promesse faite par leurs ancêtres et se convertir à l'islamisme[1].

Les Juifs tombés dans cette angoisse terrible parvinrent cependant à conjurer cette persécution en versant entre les mains du vizir Abdallah ben Ali une très forte somme; mais ils continuèrent pendant un certain temps à être fréquemment tourmentés et pillés.

Il nous semble que ce fut le concours prêté à l'émir par les nombreux guerriers juifs dans la conquête de l'Espagne par Ibn Tachefin, plutôt que la somme considérable versée à son vizir, qui servit la cause des Juifs.

En effet, dans la guerre faite par Yousouf ben Tachfin contre Alfonso, roi de Séville, quarante mille guerriers juifs se trouvaient dans les camps des deux adversaires.

A cette occasion un grand nombre de Juifs marocains émigrèrent pour s'établir en Espagne, et c'est depuis cette époque que nous rencontrons dans la Péninsule des caraïtes occupant des forteresses, c'est-à-dire des guerriers juifs d'origine marocaine[2].

L'Andalousie était devenue, en effet, vers cette époque, l'Eldorado du judaïsme tout entier. Elle servait de refuge à tous les lettrés et savants depuis Bagdad jusqu'au Maroc.

1. A. Cahen, *ibidem*, p. 37-40; Graetz, *ibidem*, p. 76.
2. Cf. Graetz, t. VI. Ibn Daoud et Youhassin, p. 24. Ces caraïtes avaient à leur tête un chef nommé Al-Taras auquel succéda une femme surnommée Al-Maalima (la devineresse, la savante).

En 1088, le rabbin Isaac Alfasi, l'une des sommités de la science tamuldique, persécuté dans sa ville natale, Qal'at Beni Hammad au Maroc, trouva un refuge certain en Espagne[1].

Au xe siècle encore nous voyons le vizir juif Hasdai ben Chaprout accorder sa protection aux savants de Fès et en premier lieu au grammairien Dounasch ben Librat. Plus tard, le célèbre vizir et poète juif Samuel ibn Nagrila de Cordoue rayonnait sur tout le Nord africain où il put rendre, grâce à son influence politique, d'énormes services aux communautés juives. Une chronique mentionne l'arrivée des savants de Fès auprès de ce fonctionnaire éclairé[2], probablement pour lui demander son appui matériel ou politique.

Plus brillante encore était devenue la situation des Juifs espagnols sous le règne du fils de Yousouf, l'émir Ali (1107-1144). A cette époque nous trouvons des médecins et des vizirs juifs dans presque toutes les cours des sultans et des émirs berbères d'Espagne soumis à l'autorité d'Ali. Ces hauts fonctionnaires, presque tous des écrivains et des savants eux-mêmes, investis de titres et d'honneurs officiels, jouissaient d'une influence énorme auprès des sultans, influence qu'ils mettaient volontiers au service de leurs coreligionnaires en Espagne comme dans le Maghreb. Ali ne fit pas d'exception à cette règle, et son médecin préféré fut Abou Ajoub Salomon ben Almuallah de Séville, qui fut un poète et un savant et qui porta le titre de prince et de vizir. Un autre médecin à la cour d'Ali, Hasan ben Kainoi de Saragosse, jouissait d'une estime considérable auprès du sultan[3].

1. Ibn Daoud.
2. Graetz et Ibn Daoud, *ibidem*.
3. Graetz, VI, p. 119-120.

Au Maroc même il y avait des Juifs percepteurs et investis d'autres charges publiques[1].

C'est sous le règne de ce prince que le célèbre cadi de Fès, Abou Abdallah Mohammed ben Daoud, voulut agrandir la mosquée de Karaouyîn. « Comme il existait sur l'emplacement choisi un grand nombre de maisons appartenant à des Juifs (que Dieu les maudisse!) qui refusaient de les vendre, on fit une juste estimation de ces propriétés, on leur en compta la valeur et on les en chassa, conformément à une loi établie par l'émir des musulmans Omar ben El-Khattab (que Dieu l'agrée!) qui s'était trouvé dans un cas sembable lorsqu'il voulut agrandir la mosquée sacrée de la Mecque[2]. »

On peut donc conclure que le règne d'Ali fut l'époque de floraison et de liberté pour les Juifs espagnols et marocains à la fois, qu'en dépit de l'influence politique exercée par le clergé fanatique, ils pouvaient se livrer au commerce et à la science en pleine sécurité. En effet un contemporain nous fait part dans les termes suivants de la diffusion de l'élément juif dans les villes marocaines : « A cette époque, il y avait des communautés juives (tant juives que caraïtes) dans toutes les villes de l'Afrique, depuis Salé, à l'extrême occident du Maghreb, jusqu'à Tahart à l'Orient de ce pays, ainsi que dans le haut de l'Ifrikia et jusqu'en Égypte et au grand désert[3]. »

L'extension prise par le judaïsme au Maroc nous est, en outre, affirmée par l'élégie écrite par Abraham ibn Ezra, dans laquelle le célèbre savant[4], à l'occasion de la grande persécution provoquée en 1146, mentionne la plupart des grandes communautés du Maroc comme des centres de

1. A. Cahen, *ouvr. cité,* p. 112, Ibn-Daoud.
2. Raudh el-Kartas, p. 75.
3. Ibn Daoud et Youhassin, p. 214.
4. Divan d'Ibn Era. Nous reproduirons cette élégie plus loin, III, ch. I.

science et de foi ardente ; mais ce dernier épisode nous reporte au commencement d'une nouvelle période de l'histoire juive au Maroc.

Une catastrophe terrible, la victoire des Almohades, ce que les historiens hébreux appellent : « le glaive d'Ibn Toumart », n'épargna pas les Juifs de ce pays, qui disparurent pour longtemps de l'histoire officielle et politique du Maroc.

VIII

La sécurité relative dont les Juifs marocains jouissaient sous les Idrisites ainsi que l'apparition des Juifs orthodoxes d'origine asiatique et égyptienne, avaient fini par entraîner l'Afrique juive, à son tour, dans le courant de la renaissance religieuse et littéraire qui avait marqué le réveil du génie d'Israël en Orient. L'impulsion donnée par l'Islam avait amené le réveil des masses juives, et l'expansion de l'islamisme avait favorisé dans ces temps reculés l'extension de l'autorité talmudique et des institutions destinées à la sauvegarder : l'exilarchat et le gaonat de la Babylonie[1].

Chaque nouvelle province conquise par les Arabes était en même temps une conquête pour le judaïsme traditionnel qui reculait ainsi ses limites jusqu'aux pays les plus lointains.

« L'extension de l'Islam, dit l'historien juif Graetz[2], depuis les Indes jusqu'à l'Espagne, depuis le Caucase jusqu'à

1. L'exilarque de la Babylonie ou le Roche-Galuth (chef de la Diaspora) était considéré comme descendant de la famille royale de David, tandis que le Gaon ou la « Majesté » de la synagogue exerçait une autorité en tant que directeur de l'une des deux grandes écoles talmudiques de Soura et de Pampadouta.

2. Graetz, v. V, p. 153 et 183.

l'intérieur de l'Afrique, avait pour conséquence la diffusion du Talmud dans tous les pays tombés sous la domination arabe. Ce livre législatif, produit d'une longue évolution et du génie naturel des Juifs babyloniens, ne pouvait guère peser sur les habitants de l'Irak, dont il formait, pour ainsi dire, l'os de leur os ; tandis que les Juifs africains ou espagnols, ignorants pour la plupart, en matière religieuse, ne pouvaient se prononcer dans la circonstance ni porter leur jugement sur la foi orale. Tout autre était l'attitude des Juifs de Palestine et de Syrie, et surtout celle des Juifs libres et guerriers réfractaires à toute discipline du Yémen. » La tentative d'imposer le Talmud à ces populations ne manqua pas de donner naissance à tout un mouvement de réaction qui se manifesta d'abord dans des schismes et dans des hérésies nés un peu partout depuis le VIIe siècle.

Afin de parer au danger que présentaient ces hérésies pour l'unité religieuse, le gaonat investi par l'état musulman avait à sa disposition une arme efficace : l'excommunication. On excluait de la société et de la synagogue tout Juif qui ne se soumettait pas au joug du rabbinisme officiel, qui ne reconnaissait pas tous les nombreux préceptes et les prescriptions du Talmud.

Cette mesure rigoureuse avait fini par exaspérer les esprits réfractaires à la casuistique et aux minuties religieuses qui, profitant de l'adhésion à leur cause du candidat à l'exilarchat Anan, se groupèrent autour de ce dernier pour former une secte à part, devenue plus tard la secte des Caraïtes, c'est-à-dire de ceux qui s'en tiennent à la Bible seulement.

Cet événement eut lieu en 761. Cependant le nouveau mouvement qui avait groupé tous les éléments mécontents du judaïsme manqua longtemps encore d'unité et de méthode et laissa à ses adhérents pleine liberté d'action dans la façon de commenter la loi. Ce ne fut que plus tard

que le caraïsme devint une synagogue distincte, synagogue peut-être plus étroite et plus contraire à l'évolution normale de l'esprit religieux juif que le rabbinisme lui-même.

Or, le Talmud demanda beaucoup de temps pour s'imposer au Maroc ; pendant longtemps encore et grâce aux succès d'Idris Ier, le judaïsme marocain demeura soustrait à l'action directe et à l'autorité officielle des chefs de la synagogue babylonienne : jusqu'à une époque relativement avancée, le Maroc était resté presque en dehors des mouvements religieux qui avaient agité le reste du judaïsme. Trop peu soucieux des discussions casuistiques, les Juifs marocains n'avaient connu que très tard le rabbinisme intégral et n'avaient pas besoin, par conséquent, de connaître son adversaire, le caraïsme. La loi intégrale ne dominait pas encore la vie de l'israélite marocain.

Avant de poursuivre notre étude, nous devons nous arrêter un instant sur l'évolution religieuse des Juifs de Cairouan.

Dans les documents hébraïques, la capitale de l'Ifrikia nous apparaît dès ses débuts comme ayant toujours été en relations constantes avec les chefs de la synagogue de Babylonie.

Bien plus, Cairouan, où nous rencontrons un certain nombre de savants d'origine palestinienne et babylonienne, paraît avoir succédé à Carthage dans ses traditions rabbiniques ; elle avait ses écoles talmudiques, ses institutions religieuses et communales calquées sur celles des grandes villes de la Mésopotamie. Les schismes semblent avoir été inconnus dans ce centre rabbinique et c'est à peine si nous y trouvons des traces de caraïsme.

Par contre, Cairouan précède l'Espagne dans l'éclosion du mouvement scientifique et littéraire qui, à partir du IXe siècle, y comptait des représentants glorieux et influents.

Le premier de ces savants fut le médecin du sultan Ziadet

Allah, Isaac ben Salomon Israeli (845-940), originaire d'Égypte. Médecin et linguiste distingué, auteur de nombreux traités de médecine arabe, il jouissait d'une grande influence auprès de ce sultan, ainsi que de son successeur, Abdou-Allah, le fondateur de la dynastie des alemides.

Un élève d'Israeli, Dounasch Abou Sahal (mort en 960), savant non moins connu dans la médecine arabe que dans la linguistique hébraïque, lui succéda dans sa charge de médecin de la cour. Maître et disciple semblent avoir été tous deux en relations avec les savants de Fès et des autres villes marocaines [1].

En 919, l'apparition à Cairouan de l'exilarque Oukba [2], obligé de fuir Bagdad par suite d'une dénonciation au Khalife, donna un éclat nouveau à la communauté de cette ville. Le « prince de l'exil » fut reçu par Israeli et les notables avec les honneurs royaux. Le moment paraissait venu où l'Afrique du Nord supplanterait Babylone, pour devenir à son tour le centre de la Diaspora : cependant, il n'en fut rien.

Cette vaste terre africaine, qui avait balayé les Phéniciens et les Romains, les Grecs et les Vandales, ne fut pas non plus hospitalière pour la plus vivace des religions, la plus opiniâtre des croyances.

Un auteur juif [3], mentionnant l'arrivée de ce « prince » à Cairouan et la stérilité de son effort, s'exprime ainsi :

« La loi orale n'a généralement pas pu s'acclimater en Afrique. Les rabbins avaient beau établir des écoles rabbiniques et propager l'exercice des pratiques minutieuses du Talmud ; écoles et pratiques disparaissaient avec les fondateurs des écoles sans laisser de traces profondes. »

1. Graetz, V, p. 282 et p. 349-350. Cf. le *Rissalah* d'Ibn Koreïch, l'introduction de Goldberg.

2. Graetz, V, p. 298, Ibn Daoud.

3. Cazès, *ouvr. cité*, p. 67.

En effet, les grandes masses indigènes juives des villes africaines ne voulurent jamais se soumettre à l'autorité talmudique, quoique la ville de Cairouan, comme la ville de Fès d'ailleurs, ait toujours entretenu des relations fréquentes avec les écoles babyloniennes. Mais précisément, ces « responsa » envoyés par les rabbins de Cairouan aux Gaons de la Mésopotamie nous montrent combien les notions sur la loi orale et sur la tradition étaient demeurées peu connues dans ce pays. C'est à la requête du collège de cette ville que le Gaon Rabbi Cherira envoya sa célèbre missive où il exposait, une fois pour toutes, l'authenticité de la loi orale et son évolution historique.

Si nous nous arrêtons un peu longuement sur ce phénomène, c'est que, plus encore qu'en Ifrikia, il s'applique à la Berbérie intérieure et au Maroc, et que le problème de l'existence du caraïsme dans ce dernier pays à une époque antérieure au xe siècle se réduit simplement à l'existence dans ces pays de populations juives restées étrangères au Talmud.

En ce qui concerne les Juifs de la Berbérie intérieure, nous avons une indication très précieuse et d'autant plus intéressante qu'elle date d'une époque postérieure à la date de la floraison de la science talmudique en Afrique même, qui correspond au xie siècle.

Dans le testament adressé à son fils, le célèbre Maimonide dit entre autres choses [1] :

« Garde-toi surtout de certaines gens qui habitent dans le Maghreb un pays appelé El-Djerba, et qui sont originaires de la Berbérie. Ces hommes ont beaucoup de sécheresse et de lourdeur de caractère. «

Il faut retenir ce que nous avons dit à propos des origines marocaines et berbères des habitants juifs de l'île de Djerba, qui n'étaient que des descendants des anciens guerriers juifs du Maroc.

1. אגרת הרמבם, éd. de Berlin, 1757.

Plus loin, dans cette même lettre, Maimonide continue :

« En général, garde-toi toujours bien des hommes qui demeurent en Afrique depuis Tunis jusqu'à Alexandrie, et de ceux qui habitent les montagnes de la Berbérie. Ils sont, selon moi, plus ignorants que le reste des hommes, bien qu'ils soient très attachés à la croyance de Dieu. Le ciel m'est témoin que je ne les compare pas aux Caraïtes qui, eux, nient la foi orale. Ils ne manifestent aucune clarté dans leurs études du Torah, de la Bible et du Talmud, bien qu'il y en ait quelques-uns d'entre eux qui soient rabbins-juges (Dayanim). Ils ont, relativement aux femmes impures, les mêmes croyances et les mêmes pratiques que les Beni Moos (Meos ?) qui sont un peuple musulman habitant ce même pays [1]. Ils ne regardent pas la femme impure et n'arrêtent leurs yeux ni sur sa taille ni sur ses habits ; ils ne lui adressent point la parole, et ils se font scrupule de fouler la terre que son pied a touché. De même, ils ne mangent pas le quartier de derrière des animaux abattus ; enfin, il y en a long à dire encore sur leurs usages et leurs différentes actions. »

Donc, ni caraïtes, ni rabbanites-orthodoxes, mais tout simplement des Juifs « maghrébins » ayant leurs croyances, leurs mœurs et leur personnalité distincte et propre à eux, et ceci après plusieurs siècles d'influence rabbinique et asiatique. A plus forte raison, ce particularisme des Juifs du Maghreb devait se manifester pendant les premiers siècles de la domination arabe et de l'organisation première des communautés juives.

La constatation qui ressort de tout ce que nous avons développé jusqu'ici, jointe à l'étude des mœurs et des usages particuliers conservés en partie par les Juifs marocains jusqu'à nos jours, aurait suffi à mettre fin à la fable

1. La dynastie des Beni Meos, réfugiée dans le Sud, dominait précisément le Mzab et les autres oasis du Maghreb.

acceptée de bonne foi par la plupart des historiens juifs qui attribuent à tous les savants juifs du Maroc antérieurs au xe siècle, une origine caraïte, si une indication très précise et irréfutable donnée par Makrizi n'était venue confirmer notre thèse d'une manière catégorique.

IX

Nous avons déjà constaté que le réveil de la littérature et de la pensée juives suscité par la pénétration de la civilisation arabe jusqu'aux pays les plus lointains avait donné naissance à toute une série de mouvements religieux juifs, et que les éléments restés jusqu'à l'invasion arabe en dehors de la discipline talmudique s'étaient montrés très réfractaires à l'expansion de l'orthodoxie babylonienne. Plus la population juive était primitive et autochtone, plus elle tenait à sa vie libre et à son indépendance, moins elle consentait à subir la tyrannie de la loi. C'est ainsi que nous voyons les juifs hispano-berbères adhérer avec empressement à l'hérésie de Sérénus en 720, comme nous allons voir leurs descendants embrasser avec ardeur tout mouvement faux-messianique.

Dans la première moitié du ixe siècle, Makrizi fait l'énumération des différentes sectes dissidentes juives. Il en connaît sept, toutes distinctes du caraïsme destiné plus tard à supplanter toutes les autres et à imposer une nouvelle synagogue aux éléments restés en dehors de la synagogue officielle.

Parmi ces sectes, il en compte une qui porte un caractère ethnique bien distinct, celle des « Maghrabiah »[1]. Les Juifs du Maghreb ou tout au moins le gros de la population juive autochtone, sont donc considérés par l'historien arabe

1. Furst, *Geschichte des Karäerthums*, p. 90.

comme une fraction distincte du peuple juif, ayant sa manière de croire et de pratiquer les préceptes et ayant elle-même conscience de cette distinction entre elle et les talmudistes.

Autre chose est de rechercher en quoi consistait précisément la divergence entre talmudistes et caraïtes et les « Maghrabiah », quelles étaient leurs croyances fondamentales à cette époque.

Le passage de Maimonide que nous avons cité plus haut, et qui date, il est vrai, d'une époque postérieure, confirme la pénétration de la loi orale jusqu'à l'intérieur, mais cette dernière y est considérée comme adaptée aux mœurs et aux conceptions des Juifs établis parmi les Berbères.

Il faut cependant présumer, et nous allons en avoir une preuve éclatante dans ce que nous racontera Eldad le Danite, que le culte de Josué continuait à exercer pendant longtemps encore une influence énorme sur les Juifs autochtones du Maghreb et qu'à côté de lui la vénération des marabouts, si réfractaires à l'esprit caraïte, était générale dans le pays. La preuve en est dans les nombreuses traditions, signalées par les auteurs médiévistes et modernes, se rattachant aux tombeaux des saints juifs antérieurs à l'Islam.

La désignation de Maghrabiah signifie donc plutôt une entité ethnique que religieuse, et on peut affirmer sans hésiter beaucoup que les premiers savants juifs du Maroc, apparus pendant la première moitié du IXe siècle, ont été des Maghrabiah. Tel fut le cas de Jehouda ben Koreich que Furst et Graetz n'hésitaient pas à considérer comme caraïte parce qu'il s'exprimait, chaque fois qu'il mentionnait le Talmud dans ses écrits, dans des termes qui font supposer qu'il n'en reconnaissait pas l'autorité. Or, les savants contemporains sont revenus sur cette opinion pour la simple raison que Jehouda ben Koreich et tous les autres savants marocains soupçonnés de caraïsme avaient connu et apprécié la tradition religieuse à leur manière seulement.

Cette erreur commise par les historiens cités s'applique bien plus encore à un autre savant juif du Maroc, Moïse Dara'i l'ancien. L'origine caraïte présumée de cet écrivain a été la cause que les dits historiens lui ont attribué les œuvres de son homonyme du XIe ou du XIIe siècle, Moïse Dra'i qui appartenait réellement au rite caraïte : de là à conclure que le caraïsme avait été florissant au Maroc au IXe siècle il n'y avait qu'un pas : Graetz et Furst l'ont franchi[1].

Un passage des controverses de Maimonide nous renseigne clairement sur le caractère religieux de Moïse Dra'i l'ancien : ce savant de Dra'i, étant venu vers la fin du IXe siècle en Égypte, apprit que les orthodoxes qui se rattachaient à l'école babylonienne avaient une autre manière de mettre les phylactères ou les signes sacrés mentionnés par la Bible que les Juifs de son pays natal, et il s'empressa, en vrai croyant de la loi traditionnelle qu'il était, d'adopter la mode babylonienne : ce qui nous montre que les Juifs du Maghreb, sans réfuter la tradition en bloc, avaient leurs traditions et leurs rites propres.

Nous ne voulons pas trop entrer dans les détails, mais il s'agit là d'un point capital dans l'histoire des Juifs marocains, point dont l'éclaircissement pourra mettre fin à une confusion établie par les historiens juifs, et permettre de préciser l'origine première des Juifs, de certains centres marocains, surtout de ceux qui parlent le chleuh et les autres dialectes berbères, parmi lesquels nous trouvons beaucoup de survivances des anciens rites et usages pratiqués par les Juifs autochtones du Maroc avant la grande persécution de 1146 : Ce dernier fait nous renseigne sur la descendance authentique de ces Juifs des anciens aborigènes du Maroc.

Nous croyons avoir ainsi établi que jusqu'à une époque relativement tardive les Juifs autochtones du Maroc avaient

1. *Controverses*, פאיהדור, n° 10.

formé un organisme ethnique et religieux distinct, lequel, soustrait à l'autorité du gaonat de Babylone, mais loin d'adhérer pour cela au schisme caraïte, formait cependant un groupement à part désigné à l'étranger sous le nom de « Maghrabiah ».

Dans ces conditions, il aurait été surprenant de ne pas voir surgir en plein IXe siècle, à une époque où la vie intellectuelle juive battait son plein et où les discussions entre rabbinistes et caraïtes commençaient à devenir très ardentes, forçant les Juifs de tous pays à se prononcer pour les uns ou pour les autres, une tentative de création d'un mouvement séparatiste au Maroc même, mouvement conforme aux tendances et aux traditions ainsi qu'au caractère propre des judéo-berbères de l'Afrique, ce pays des schismes par excellence.

Cette tentative eut lieu effectivement et une fois de plus les historiens juifs auxquels, il est vrai, toutes les découvertes faites par les explorateurs français des derniers temps sur le passé de l'Afrique étaient restées inconnues, méconnurent le véritable caractère d'un épisode des plus curieux et qui occupe un chapitre important dans les annales de l'histoire juive.

Nous voulons parler de l'apparition mystérieuse d'un Marco Polo juif, l'énigmatique aventurier Eldad le Danite. Ce personnage étonnant, apparu comme un météore dans les centres juifs du Maghreb, pendant la seconde moitié du IXe siècle et qui faillit être cause d'une révolution religieuse dirigée contre le judaïsme traditionnel au nom de Josué, fils de Navé, mérite de nous arrêter quelques instants dans notre étude, où le problème des origines premières du Maghreb occupe tant de place.

Le fameux Eldad de la tribu de Dan surgit entre 860 et 880 à Cairouan, à Fès et à Tahort: dans toutes ces villes il laissa des traces littéraires importantes.

Toutes les conjectures possibles avaient déjà été faites au

sujet de cet aventurier problématique dont le passage au Maghreb a eu un retentissement éclatant dans toute la Diaspora et dont les productions littéraires et même législatives avaient réagi sur le judaïsme pendant tout le moyen âge.

Grâce au travail publié par un savant hébreu, M. Epstein de Vienne[1], en un volume qui contient tous les documents qui se rattachent à ce personnage, ainsi qu'un examen critique des textes, nous sommes en état de préciser le caractère et les actes du fameux Eldad, ainsi que les événements et les détails qui s'y rattachent et qui concernent surtout l'histoire des juifs du Maroc.

Eldad le Danite apparut soudain dans les villes de la côte du Maghreb vers 860-880. Il était venu du désert, du Soudan ou de la Nigritie et il se disait appartenant à la tribu juive indépendante des Danites, l'une des dix tribus disparues d'Israël, émigrée selon lui de l'Éthiopie ou en Nigritie. Il ne parlait que l'hébreu, mais un hébreu spécial, un dialecte qui diffère de tout ce que nous connaissons de cette langue et qui se rattacherait peut-être à l'hébréo-phénicien.

En dehors des Danites, sa tribu propre, il y avait, dans la Nigritie [2], selon lui, trois autres tribus d'Israël jouissant toutes d'une prospérité politique et matérielle considérable et faisant la guerre aux royaumes nègres, situés dans le désert et séparés des Israélites par un fleuve sabbatique qui projetait, pendant la semaine, des flots de sable et de pierres [3].

1. Ab. Epstein, אלדד הדני, Vienne.
2. P. XXXIII : La tribu de Dan serait venue en Éthiopie de l'Égypte, tandis que les trois autres tribus juives de la Nigritie, celles de Naphtali, Gad et Assir, seraient venues de l'Arabie, ce qui confirme l'hypothèse émise par M. Le Chatelier sur l'origine des Juifs dans l'Afrique occidentale. Cf. *L'Islam dans l'Afrique occidentale.*
3. P. XXXVII : Il est difficile de ne pas voir dans cette indication un essai d'explication de la légende du fleuve sabbatique par les flots de sable du grand désert.

Il affirmait en outre que ces Israélites ne connaissaient pas l'arabe, qu'ils parlaient tous un hébreu particulier qui, comme M. Epstein l'a fort bien établi, porte des traces d'une langue parlée et non pas d'un idiome inventé. D'ailleurs le grammairien Ibn Koreich, qui rencontra Eldad vers 880, accepta toutes ces indications sans hésiter.

A côté de ces quatre tribus, il y en aurait eu une cinquième, celle des Ben Mousa ou Mosché, tous descendants de Moïse.

Dans ces mêmes pays, il y aurait eu aussi une population païenne qui, ainsi qu'il ressort d'une description détaillée faite par notre auteur, pratiquait le culte phénicien de Moloch-Melitta [1].

Il est difficile de ne pas voir dans tous ces renseignements qui relèvent de la réalité et de la légende à la fois, des données sur les migrations des tribus judaïsantes et lybo-puniques, refoulées par les musulmans jusqu'à l'Océan et de là jusqu'au Soudan [2]. En effet l'existence des Juifs indépendants dans le Sahara vers le IXe et le Xe siècle est confirmée par les traditions du Kitab el-Adouani que nous avons déjà mentionnées, ainsi que par certaines indications d'autres historiens arabes dont la plus importante est celle du Kartas [3].

1. P. 61. En effet, les détails donnés par Eldad sur ce culte nous paraissent du plus haut intérêt.

2. Eldad appelle la Nigritie du nom de Havila. Or, déjà Josèphe (*Ant. Jud.*, 46) donne ce nom au pays des Gétules. D'autre part, cf. la tradition conservée par les Chellas du Sud sur leur séjour primitif dans la région de Salé, ainsi que ce que dit Chénier (I, p. 27) sur les traces de la langue phénicienne dans le dialecte des Chellas et des Brebès (cf. Alexis de Vaulx, *La France et le Maroc*).

3. Cf. Cahen. Voici le texte du *Kitab el-Adouani :*

« Les gens du Sahara descendent des Adjoudj ben Tikran le Juif. Ils habitaient jadis Khaibar. C'est ce que m'a raconté Salem ben Adman. La force des Ksours du Sahara consistait dans les chevaux ; ils étaient Juifs des Beni Abd ed-Dar. »

Il faut tenir compte aussi des traditions ; celles des Touaregs et celles des Dagattoun qui toutes affirment que

El-Kaïrouani (p. 174) ajoute, d'autre part, que le premier qui régna dans le pays des Touaregs, dans le désert, fut Biouloutan (Tloutan) ben Tiklan, qui doit bien être le père de Adjoudj.

Le Raudh el-Kartas (p. 104-105) raconte jusqu'aux détails de cette fondation du premier empire saharien.

Le premier qui régna au Désert fut Tloutan (Bouloutan) ben Tiklan le Senhadja, le Lemtouna ; il gouvernait tout le Sahara, et était suzerain de plus de vingt rois du Soudan, qui lui payaient tous un tribut. Ses états s'étendaient sur un espace de trois mois de marche en long et en large ; et ils étaient peuplés partout. Il pouvait mettre sur pied cent mille cavaliers ; il vivait du temps de l'Imam Abd er-Rahman, souverain de l'Andalousie, et il mourut en 222 (836 J.-C.), âgé de quatre-vingts ans. Son neveu El-Athyr lui succéda... Son fils Temim gouverna jusqu'en 306 et fut renversé par les Cheikhs. Finalement ils reconnurent pour souverain un émir, Abou Mohammed ben Tyfat, connu sous le nom de Tarsyna el-Lemtouna... Il gouverna les Senhadja pendant trois ans et il fut tué dans une razzia sur les tribus du Soudan, à l'endroit nommé Bkâra. Ces tribus habitaient les environs de la ville de Teklessyn ; elles étaient arabes et pratiquaient la religion juive. Teklessyn est habitée par la tribu Senhadja les Beny Ouarith qui sont gens de bien et suivent la sounna... Ils font la guerre sainte aux habitants du Soudan qui ne professent pas l'Islam.

M. Le Chatelier, qui a étudié sur place la question des influences du judaïsme au Sénégal et au Soudan, dit à propos de ce dernier texte (*ouvr. cité*, p. 124):

« Ainsi au commencement du ve siècle de l'Hégire il existait encore sur les confins du Soudan un groupe de populations originaires d'Arabie et pratiquant la religion juive, assez nombreux pour tenir tête aux Lemtouna, alors ralliés sous un seul chef. La position de Teklessyn ne peut pas être identifiée d'une façon précise. Elle se trouvait en tous cas entre le Niger septentrional et le littoral atlantique, sur la lisière des pays nègres. »

M. Le Chatelier suppose que les tribus juives seraient venues de l'Arabie par l'Éthiopie et émet l'hypothèse d'une parenté avec les Falaschas.

Il dit ailleurs (p. 40) que les Sanhadja du Sud avaient embrassé l'Islam sous le commandement de leur chef Tloutan (Bouloutan) le Lemtouni, mort en 837.

ces peuplades étaient venues du Maroc dans la Nigritie entre le VIIe et le VIIIe siècle.

Comme nous l'avons vu, Tikran ou Tiklan fut d'origine juive. La conversion de son fils à l'islamisme dut entraîner des luttes intestines entre chacune des deux fractions des Zenata et des Zenhaga appartenant à l'une ou à l'autre religion. A ces renseignements il faut ajouter encore le texte cité plus haut d'Ibn Khaldoun qui affirme que les Touaregs, les Zenhaga et les Lemtouna étaient venus de l'Éthiopie.

Toutes ces indications, corroborées et confirmées d'une façon frappante par les données d'Eldad le Danite, nous amènent à formuler les conclusions suivantes :

Le judaïsme a toujours été très influent dans l'Afrique intérieure et ses origines dans ces pays remontent probablement à l'époque de la destruction de la Cyrénaïque : les persécutions religieuses des Byzantins n'ont fait qu'accentuer cette influence juive et libo-punique dans des régions soustraites à leur domination. Une migration des tribus juives venues de l'Arabie dans la première moitié du VIIe siècle et qui paraît avoir entraîné à sa suite des fractions des Falaschas a abouti à la formation des populations indépendantes juives jusqu'à la Nigritie.

L'invasion des Arabes au VIIe siècle a jeté dans l'Adrar et les Ksours du désert des tribus entières de religion juive, lesquelles, jointes aux tribus originaires de l'Arabie, ont réussi à fonder au commencement du IXe siècle le premier empire du Sahara et du Soudan, ce qui coïncide avec les données chronologiques des auteurs arabes cités.

Cependant, vers 837, Toulatan, le fils de Tikran et probablement le père du prince juif Adjoudj, se convertit à l'islamisme, ce qui inaugure une ère des guerres entre les Juifs et les musulmans dans l'Afrique occidentale.

Ces guerres, notre Danite sait les raconter et seule une étude faite sur place pourrait les élucider définitivement. Il ressort en tout cas de ce que nous avons réussi à dégager de ses propos, que les Juifs vers 850-860 tenaient encore fermement, qu'ils occupaient un territoire de 200 jours de marche, ce qui ne paraît pas excessif si nous songeons que ces tribus étaient des nomades et que leur influence s'exerçait depuis Koukia jusqu'à l'Océan.

Au Xe siècle l'indication fournie par le Raudh el-Kartas constate la présence des tribus juives arabes près de Teklessyn. Cette dernière ville ne serait-elle pas תיסקא ou תוסינא, nom certainement mutilé dans la liste d'Eldad ?

Les populations dont il s'agit seraient donc les derniers descendants des adorateurs du culte de Josué et des païens puniques qui surgissaient pour la dernière fois du désert.

En effet, si l'on dégage de leur élément fabuleux et utopique, tous les renseignements fournis par ce Marco Polo juif, on retrouve facilement le fond de vérité qu'ils cachent.

Eldad a certainement visité certaines tribus juives du Sahara ; il a ouï dire bien des choses de certaines autres ; il en connaît les usages et les croyances au point que M. Epstein est arrivé à les identifier avec celles des Falachas dont l'origine hellénique commune avec les anciens guerriers de la Cyrénaïque avait été supposée par nous. Il se peut aussi qu'il ait confondu les Beni Moussi avec la puissante tribu de Mossi, qu'il a pu ne pas visiter lui-même, puisque nous sommes arrivés à identifier la plupart des noms des royaumes nègres avec des noms géographiques de la région de l'Adrar, de la Mauritanie française et même du Soudan occidental [1].

L'influence juive s'est certainement perpétuée dans ces pays lointains : « On trouve, dit M. Le Chatelier (p. 314), dans le mahométisme soudanais, des traces nombreuses du judaïsme qui l'a probablement précédé dans ces contrées. Des rites juifs rien n'a subsisté (est-ce sûr ?). Mais toute l'histoire religieuse des Musulmans du Sénégal et du Niger s'appuie sur celle des Hébreux. Enfin, la conquête du Foutah par les Peulh (qui, disons-le en passant, attribuent leur origine au Maroc) a donné lieu à une autre légende fort compliquée dans laquelle figure Ali Bedra (le gendre du Prophète), comme époux de Miriem la vierge, et, lieutenant de Moïse, envoyé lui-même par Aïssa au nom du Prophète. » Ai-je besoin d'ajouter combien cette confusion entre Aïssa et Josué, le lieutenant de Moïse, rappelle la tradition judéo-libienne concernant les luttes entre Josué et les Cananéens ainsi que le culte de Josué que l'aventurier Danite cherche à restaurer.

1. Nous y consacrerons une étude à part ; parmi les noms géographiques donnés par Eldad et souvent mutilés par les copistes nous avons cru pouvoir en identifier un certain nombre dont voici quelques-uns : Adra (Adrar ?) Todema (ka). Cf. Le Chatelier, *ibidem*, p. 49 ;

Nous ne suivrons donc pas M. Epstein lorsqu'il refuse d'admettre que l'Afrique occidentale ait été le pays d'origine du Danite pour la seule raison « que dans cette dernière province, les Juifs adhéraient à la discipline du Talmud et des écoles rabbiniques ». Il y a là une erreur qui peut être juxtaposée à celle qui a été admise par tous les historiens juifs par rapport au Maghreb [1].

Koukia (*ibidem*, p. 80), Kountou ou Koumtou (*ibidem*, p. 46 à 50), Toreka (variante Tekrour ; *ibidem*, p. 50) ; Toukeler (*ibidem*, p. 109) ; Kuba ou Kechi (*ibidem*, p. 110) ; Karma (Kartas, p. 76) ; en outre signalons les noms de Hohom et Z'omerom que nous trouvons dans le Sud du Maroc.

1. *Ibidem*, p. xv.

De même la facon ingénieuse dont ce savant établit l'existence réelle d'un dialecte hébraïque qui diffère de tous les autres et qui exclut à la fois toute influence rabbinique et caraïte, nous ramène forcément au seul pays où la langue de la Bible, vivante encore dans l'une de ses filles les plus rapprochées, le phénicien africain, a pu trouver un dernier refuge, c'est-à-dire à l'extrême Sud-Ouest de l'Afrique où Judéo-Berbères et Libo-Phéniciens, refoulés par le conquérant arabe, s'étaient rencontrés pour la dernière fois. Ce dialecte, forcément altéré, explique la forme étrange de certains mots révélés par Eldad.

Que cette langue qui avait été parlée par la tribu de Dan ainsi que l'existence de la tribu elle-même n'ait pas été une chose inventée de toutes pièces, c'est ce que nous montrent deux témoignages du xe siècle, c'est-à-dire un siècle après l'apparition d'Eldad et dont l'un nous parle des Juifs Danites venus à Fès du désert, « *d'un pays juif*, » et qu'eux aussi parlaient un hébreu particulier.

Il faut ajouter à ces renseignements qu'Eldad le Danite avait été accompagné dans ses voyages par un autre Juif du désert qui faisait remonter son origine à la tribu d'Asser, fils de Jacob, Or, parmi les tribus Mandé ou Soni-nké dont certaines font remonter leurs origines aux chefs des tribus d'Israël, nous en trouvons une en effet du nom d'Azer (cf. Le Chatelier, p. 314 et 79).

Toutefois les Danites prédominent dans les traditions de l'Afrique du Nord, ce qui a fait dire à M. Neubauer : « Evidently the Danites are more frequently to be found than any of the other tribus » (*Jew. Quarterly Review*, t. I).

En effet, un siècle après la disparition d'Eldad (vers 950-960), deux

Eldad est le seul écrivain juif qui, dans tous les textes qu'il reproduit, mentionne Josué ben-Noun comme le seul législateur et la seule autorité religieuse reconnue par les tribus d'Israël, au point que son historien a pu reconnaître

savants « du royaume de Fès » viennent à Caïrouan et font devant le savant Abou Sahal Dounash (v. plus haut) des constatations philosophiques basées sur l'autorité des Beni Dani (בני הדני) qui viennent de temps en temps à Fès du « pays juif » (cf. Neubauer, *ibidem*, Graetz, V, p. 527, Epstein, *ibidem*, p. 68). Ces mêmes auteurs relèvent un autre texte où les Juifs du désert fils des Danites sont considérés comme autorités en matière de philologie hébraïque.

Jusqu'au xvie siècle nous trouvons dans la littérature hébraïque rabbanite ou caraïte des traces de l'existence des Danites en Afrique. Toutes les sources sont d'accord pour les considérer comme appartenant à une secte distincte.

D'ailleurs, nous inclinons volontiers à admettre que certaines fractions des Zenata refoulées par les Arabes jusqu'au désert (populations que certains auteurs appelaient Zana) avaient donné naissance à l'origine de la tradition concernant la tribu Dan du désert, tradition qui s'était perpétuée en Afrique jusqu'au xvie siècle (V. le colonel de Lartigue, *Monographie sur l'Aurès*, p. 333 : Djana peut être prononcé Zana...)

Eldad affirmait que la tribu de Dan, émigrée de la Palestine après la mort du roi Salomon, n'a par conséquent connu ni les prophètes, ni les docteurs du Talmud ; que, par contre, elle a un Talmud propre à elle, mais un Talmud où la loi orale avait été écrite par Josué ben Noun en personne : des fragments de ce Talmud écrits dans un hébreu très original et pur, mais présentant des particularités stylistiques et étymologiques énormes, trahissent une connaissance approfondie de l'hébreu.

Graetz a voulu voir dans la manière d'agir d'Eldad l'œuvre d'un missionnaire caraïte qui avait voulu discréditer le Talmud en lui opposant une autre loi écrite et méconnaissant les rabbins et le Talmud. C'est aussi l'opinion de M. Neubauer (*ibidem*, p. 109).

Cette thèse doit être écartée pour trois raisons : d'abord, les caraïtes, plus encore que les rabbins, tiennent à l'autorité des prophètes : ensuite le gaon babylonien Zemah (Graetz, 291), questionné à propos d'Eldad par la communauté de Cairouan, n'a pas voulu le considérer comme un hérétique, ce qui n'aurait certainement pas été le cas, s'il avait eu le moindre soupçon de l'adhésion du Danite au schisme

certains écrits anonymes conservés par la littérature juive comme émanant d'Eldad uniquement parce qu'ils sont attribués au conquérant de la Palestine [1].

Il faut donc voir dans l'entreprise d'Eldad un essai de réforme de la relation juive au Maghreb, de résistance à l'invasion du Talmud qui menaçait déjà à son époque le judaïsme marocain et de substitution à ce talmud d'un code religieux plus conforme aux usages et aux traditions naturelles des juifs africains [2]. En effet, notre voyageur n'a jamais exercé sa propagande en dehors de ce pays. Et quoi de plus naturel que de voir surgir tout à coup cette loi nouvelle, attendue peut-être avec impatience par les grandes masses juives réfractaires à la loi étrangère, au nom du héros africain par excellence, de celui qui avait été le génie épique et national de ces populations asservies par l'étranger, de voir substituer à une époque où la vie religieuse était devenue plus intense, à un Josué conquérant un Josué législateur ?

caraïte ; enfin Eldad ne nie pas la loi orale, mais il cherche à substituer à la loi talmudique une autre loi orale, basée sur les traditions propres à l'Afrique.

Plus plausible est l'opinion de M. Epstein qui démontre d'une manière irréfutable que les lois et les préceptes que nous trouvons dans le Talmud des Danites se *retrouvent presque tous dans la législation religieuse* des Falaschas, et probablement, ajoutons-nous, dans celle des Djeraoua et de tous les Juifs de l'intérieur africain.

L'identification faite par ce savant (cf. p. 12 et 91) est frappante : elle confirme l'existence d'une tradition religieuse antique commune à tous les juifs de l'Afrique intérieure.

1. Cf. p. 66 et s. Tous les textes législatifs et même hagadiques d'Eldad sont attribués à Josué ; voici le terme invariable d'une tradition religieuse antique, commune à tous les Juifs de l'Afrique intérieure : אמר רבנו יהושע מכי משה מפי הגבורה « Dit notre rabbi Josué de la bouche de la Divinité ».

2. Et de l'Espagne ; on verra des Juifs d'origine berbère établis en Espagne. Eldad envoya en effet un message dans ce pays (*idem*, p. 113).

Mais il était tard : une fois de plus l'Asie avait vaincu l'Afrique.

Là, dans les lointains oasis de la Mauritanie moderne se mourait lentement mais non sans grandeur le dernier écho d'un cycle légendaire millénaire dans lequel deux races sœurs et ennemies, ayant toutes deux la même origine et la même langue, avaient fini par se concerter, par se prêter une main défaillante avant de disparaître définitivement de l'histoire de l'humanité civilisée. Sur cette terre tropicale où la pensée languit et où l'élan se brise, juifs et puniques adorateurs de Moloch et de Melitta, dieux sanguinaires et guerriers de Jéhovah, le dieu des armées, se consumaient dans ce rêve délicieux qu'un penseur moderne considère comme la seule solution de la question du surcroît de la population[1] dans les pays tempérés.

L'Islam triomphant du Maghreb n'avait pas seulement brisé la dernière force armée d'Israël ; il lui avait enlevé aussi son âme propre, son indépendance morale.

TROISIÈME PARTIE

HISTOIRE LITTÉRAIRE ET RELIGIEUSE

I

La fondation du royaume de Fès par les Idrisites et la pacification plus ou moins générale du Maghreb ont puissamment contribué à l'entrée en relations des populations musulmanes et juives dans ce pays avec tout le reste du monde arabe civilisé.

1. M. Nordau dans les « Paradoxes ».

A peine les grandes villes marocaines avaient-elles été fondées que les communautés juives ayant atteint un certain bien-être matériel et politique s'étaient trouvées entraînées à leur tour dans l'orbite de la civilisation judéo-arabe qui se révéla surtout à partir du IXe siècle.

Déjà, dans la seconde moitié de ce dernier siècle, Fès et Draa disputaient la priorité intellectuelle à la grande cité juive Cairouan ; cette dernière ville, où vivait le médecin et le savant Isaac Israeli et son disciple Dounash ben Tamim et dont l'exilarque Oukba en personne vint consacrer la réputation scientifique[1], s'était vue éclipsée par les grandes villes marocaines : à partir du Xe siècle Sidjilmâssa et presque toutes les autres grandes villes du Maghreb deviennent des foyers d'un mouvement intellectuel juif de grande portée.

Il importe pour notre étude, consacrée surtout à l'histoire des origines et des distinctions ethnographiques des Juifs et du judaïsme marocains, de préciser les origines premières de ce mouvement intellectuel qui avait succédé avec une rapidité surprenante au mouvement politique. Afin de mieux faire ressortir le caractère particulier de la personnalité propre du judaïsme marocain, il nous faut surtout nous attacher à une étude préliminaire des causes et des facteurs qui avaient amené cette floraison littéraire juive au Maroc ainsi que chercher à dégager particulièrement les idées générales, les sources d'inspiration et les sentiments qui avaient collaboré à cette œuvre.

Pour arriver à ce double but, il nous faut d'abord, malgré la pénurie des documents, préciser l'origine ethnique des écrivains juifs qui avaient vécu et produit au Maroc, le milieu dont ils relevaient et sur lequel ils agissaient.

Le premier savant juif du Maroc dont le nom et les œuvres

1. Cf. plus haut, II, ch. VIII.

nous soient parvenus, après son maître et inspirateur Eldad le Danite, fut Juda surnommé Ibn Koreich.

Originaire de la ville de Tahort ou de Tahert, par conséquent du Maghreb central et d'une ville soumise aux Rostémides, ce savant devait déployer son activité à Fès.

Vers la fin du XI[e] siècle vivait au Draa, dans l'Extrême-Orient, le savant Moïse Dra'i l'ancien ; celui même que l'on avait pendant longtemps considéré comme un caraïte.

Ces deux savants dont les noms nous sont connus sont sinon les précurseurs, en tout cas les contemporains d'Isaac Israeli à Cairouan et il est très difficile de présumer une influence asiatique, voire égyptienne sur leurs origines scientifiques.

Les données très sobres, quant au IX[e] siècle, deviennent tout d'un coup très abondantes à partir du X[e] siècle.

La ville de Fès, cité juive par excellence, aux dires des historiens arabes eux-mêmes, devient alors un foyer de science juive et éclipse par l'originalité et la hardiesse de ses savants Cairouan et l'Asie elle-même.

Les deux grands noms de ce siècle sont : Dounash ben Librat et Jehuda ibn Hayyoudj, les créateurs de la renaissance de la langue biblique.

La science talmudique elle-même ayant enfin pénétré dans les parages éloignés du Maghreb a donné à Fès un représentant brillant et remarquable ; Samuel ben Hofni, un Marocain devenu gaon en Babylonie.

A Draa vécut un autre Dounash, un savant talmudiste dont peu de choses nous sont parvenues, mais la ville du désert Sidjilmâsa devient dans la seconde moitié de ce siècle un foyer ardent de science talmudique et de lettres en général.

Vers cette même époque, le collège rabbinique de Tlemcen entretint une correspondance animée avec les écoles de l'Orient.

D'autres centres surgissent. Les villes de Méquinez, de

Marrakech, à peine construites, ont leurs savants et leurs collèges rabbiniques. Ceuta, l'ancienne cité romaine, suit leur exemple. Le XIe siècle, qui marque une décadence des sciences profanes au Maroc, voit en revanche l'apogée des sciences talmudiques et religieuses ; en dehors des communautés mentionnées, la nouvelle ville de Qâl'at Beni Hammad, à peine construite vers 1007-1008, donne naissance à l'une des lumières de la science talmudique, à Isaac Alfasi.

L'antagonisme amené par la recrudescence du rigorisme talmudique et par l'étroitesse du régime rabbinique suscite un contre-mouvement au moins dans les grands centres éclairés. Dans les villes de Fès et de Draa', et peut-être même à Sidjilmâssa, les Juifs indigènes réfractaires à la discipline rabbinique se détachent pour se grouper plus tard autour du schisme caraïte. Ils se font volontiers les continuateurs des traditions linguistes inaugurées au Maroc.

Par contre les Juifs autochtones, ceux d'entre eux qui habitaient les régions montagneuses, les provinces du Sud et les ksours du Sahara, avaient montré peu de goût pour les occupations d'ordre intellectuel. Peu gênés dans leurs retraites presque inaccessibles par la diffusion du rabbinisme dans les centres civilisés ; presque isolés de tout le reste du judaïsme, ils étaient demeurés pendant longtemps encore fidèles aux mœurs et aux usages particuliers des judéo-berbères : les témoignages des écrivains du XIIe siècle et même ceux de l'époque postérieure nous le confirmeront assez.

Après cette revue d'ensemble, il nous reste à étudier la question de l'origine ethnique des premiers lettrés juifs du Maroc. En effet, si l'origine égyptienne ou asiatique de la plupart des savants de Cairouan nous est plus ou moins connue, nous ne possédons par contre aucune donnée historique sur l'origine des savants marocains.

En revanche, nous pouvons tirer ces conclusions décisives de certaines indications indirectes :

D'abord l'origine linguistique des noms propres peut servir à résoudre cette question surtout lorsqu'il s'agit des noms propres des Juifs. Déjà J. et H. Derenbourg ont constaté avec raison que « de tous les temps les noms propres se sont transmis et propagés dans les familles juives quand même, par suite des circonstances, elles étaient obligées de s'expatrier[1].

Cette constatation une fois faite, il ne nous reste plus qu'à aborder l'examen étymologique des noms propres des premiers savants marocains.

Le prénom joue chez les Juifs un rôle plus considérable qu'en Europe : il nous faut d'abord en dire quelques mots.

Le premier phénomène qui nous apparaît au Maroc, c'est l'absence presque totale des noms araméens et la tendance biblique puriste dans le choix des noms. Nous avons été frappés par le nom très biblique, non usité ailleurs, du général ayant commandé les troupes juives pendant la campagne d'Idris[2] ; nous sommes surpris de même par le nom biblique de חפני que nous ne retrouvons nulle part ailleurs, ou bien par celui de Eldad à moins que ce dernier ne soit un pseudonyme. Mais on sera peut-être déconcerté par la forme hébraïque pure du nom localisé dans le Maghreb et inconnu ailleurs de Dounash, en hébreu Adonim. Comme le nom de Dounash se retrouve chez les Zénata, il est difficile de ne pas voir dans ce nom la forme romanisée peut-être d'un ancien nom hébréo-punique localisé en Afrique.

Les deux savants du nom de Dounash qui dominent le xe siècle, Dounash ben Librat, originaire de Fès, et son contemporain Dounash ben Tamim (Témim, nom très fré-

1. J. et H. Derenbourg, *Opuscules et traités d'Aboulwalid Merouan Ibn Djanah* (Introduction).
2. Cf. plus haut, II, ch. IV.

quent chez les Africains) doivent donc être considérés comme des Africains purs, quoi qu'en disent certains chroniqueurs [1].

Plus décisifs sont les noms patronymiques. Les savants mentionnés plus haut ont déjà émis l'opinion que le nom de Librat (cf. Chaprout, etc.), avec la lettre ט douce à la fin, a un caractère particulièrement espagnol.

De plus, Librat ou Librado en espagnol moderne est presque la traduction du nom hébraïque Tamim, bien que les deux Dounash représentent certainement deux écrivains différents.

Le nom de Hayyoudj est certainement d'origine espagnole : c'est le nom de Hai ou Haiya avec le diminutif espagnol uj = oudj. A ces indications déjà fort précieuses vient se joindre une autre plus décisive.

Il s'agit du nom d'Ibn Koreich, dont l'origine arabe présumée est évidente.

Or, rien n'est plus inexact.

Deux citations d'écrivains juifs dignes de confiance nous montrent en effet que la lecture de Koreich a été amenée simplement par l'analogie de ce nom avec le nom arabe connu et familier aux écrivains postérieurs.

Ibn Ezra, dans son aperçu en vers sur les maîtres de la langue hébraïque, rime le nom de קוריש avec le mot יחש, ce qui nous donne la leçon de Korias ou Kurias, nom très romain, sinon byzantin. Cette indication est confirmée par l'orthographe employée par un élève de Saadia, c'est-à-dire

1. Ce nom même traduit par Adonim ne laisse pas de doute sur son origine africaine, que l'un se dise El-Kaïrouani et que l'autre se dise El-Baghdadi, leurs noms montrent avec évidence que leurs ancêtres avaient vécu avant l'invasion musulmane dans le royaume des Visigoths d'où ils émigrèrent en Afrique. C'est aussi notre opinion à nous. Le nom de Dounas est traduit une fois par גביר seigneur ce qui est une démonstration éclatante de son origine latine (*ibidem*).

presque par un contemporain de Juda ben Koreich qui écrit : קוריים Kourias ou Korias[1].

Ainsi nous constatons que parmi les noms propres que nous avons relevés dans le Maghreb il nous est impossible de signaler un seul nom arabe, qu'en revanche ceux d'entre eux qui ne sont pas bibliques trahissent tous une origine africaine ou latine. Même les noms de Dounash et de Témim, fréquents parmi les Berbères, sont des noms hébraïques romanisés, et non pas arabisés, tandis que, disons-le en passant, le nom purement berbère de Massimas n'apparaît chez les Juifs que plus tard.

L'origine première des savants juifs du Maroc doit donc être cherchée dans le milieu des Juifs arrivés de l'Espagne ou du monde latin et non pas parmi les immigrants venus de l'Asie : l'influence méditerranéenne était donc encore prédominante dans ces pays aux IXe et Xe siècles.

Le même esprit indépendant scientifique et non religieux et casuistique, qui avait failli rendre à certain moment la suprématie morale aux Juifs palestiniens, avait présidé à la première éclosion de la pensée juive au Maroc : la tradition des relations des Juifs marocains avec le monde latin s'était donc perpétuée jusqu'à une époque très avancée[2].

Des preuves d'ordre purement historique vont d'ailleurs confirmer notre thèse.

Nous avons déjà parlé de l'origine espagnole du savant caraïte Moïse de Draa'. D'autre part, dans une polémique engagée par les disciples de Ménahem ben Saroug et entre Dounash, l'élève du premier, Jehuda ben Hayyoudj, qui naquit à Fès, est formellement accusé d'être issu d'une

1. Cf. entre autres D. Cahena, *Œuvres d'Ibn Esra éd. Ahiassaf*, II. 86.

2. Sur la rivalité entre l'influence des Écoles de la Palestine et de celles de l'Iraq qui s'exerça entre autres en Égypte et dans les autres pays africains, cf. Harkavy, זכרון לראשונים, t. III, et Weiss, *Hist. de la tradition juive*, t. II-III.

famille ayant jadis professé le christianisme : il s'agit là évidemment d'un descendant des anciens persécutés des Visigoths qui s'étaient vus forcés de se réfugier en Afrique afin de pouvoir pratiquer leur ancienne religion.

Une autre, démonstration que nous relevons à deux reprises, nous renseigne même sur la langue latine qui avait subsisté en partie et était connue du moins des milieux juifs du Maroc :

Jehuda ben Koreich dans sa « Rissalah » cite des mots tirés d'une langue populaire parlée en Afrique de son temps : or, ces mots sont tous d'origine latine ou romande. Plus d'un siècle après, le gaon Samuel ben Hofni traduit à son tour certains mots hébraïques dans une langue singulièrement rapprochée de notre provençal, ce qui a même donné naissance à une opinion erronée sur l'origine de ce savant marocain [1].

A tous ces indices dont le développement pourrait contribuer à l'étude des survivances des influences européennes en Afrique, il faut ajouter un renseignement que donne un chroniqueur juif : parmi les maîtres d'Isaac Alfasi, c'est-à-dire au XIe siècle, on cite le nom de Rabbi Klonimos, originaire de Rome.

Nous pouvons donc conclure sans hésiter que le réveil de la science juive dans le Maghreb s'est d'abord manifesté chez les Juifs d'origine hispano-latine ou palestinienne, mieux adaptés à une culture scientifique que les Juifs d'origine berbère et plus indépendants dans leurs conceptions religieuses et philosophiques que les immigrants venus des pays de langue arabe.

II

Le premier écrivain juif du Maghreb dont les écrits nous

1. Cf. plus bas, III, ch. VIII.

soient parvenus est certainement Eldad le Danite. Quelle que soit l'origine de ce personnage mystérieux, l'influence exercée par son apparition surprenante ainsi que par ses récits émouvants et ses connaissances hébraïques profondes ne peut être mise en doute. Les créateurs de la philologie juive et les promoteurs de la renaissance de la langue hébraïque au moyen âge, Jehuda ben Koreich et les deux Dounash, ainsi que Hasdaï ben Chaprout, sont d'accord pour se réclamer de l'autorité de ce maître obscur.

Il faut cependant rendre justice à la valeur littéraire d'Eldad : cet aventurier mystérieux avait été un maître écrivain, et il possédait la langue hébraïque comme une langue vivante, au point que nous sommes portés à croire que ses innovations et néologismes eux-mêmes, les mots artificiels qu'il se plaisait à citer pour mieux prouver l'existence d'un idiome distinct hébraïque propre aux tribus du désert, ne doivent pas être considérés comme inventés de toutes pièces.

Quoi qu'il en soit, Eldad fut un admirable styliste hébraïque : la concision, la pureté de son langage dans ses textes législateurs plus rapprochés du style de la Bible que les textes de la Mishna trahissent l'existence véritable d'un autre idiome scientifique, en dehors de celui des docteurs talmudiques [1].

Quant aux fragments narratifs et haggadiques qu'il attribue à Josué ben Noun, Eldad y fait preuve d'un sentiment profond de la langue jointe à un talent descriptif et à une couleur locale surprenante [2].

1. Cf. le livre cité sur *Eldad* de M. Epstein.

2. Un savant hébreu, dont le nom nous échappe en ce moment, avait émis l'idée que c'était Eldad qui avait révélé sinon écrit le fameux recueil légendaire *Sefer Ha-Yachar,* « Le Livre des Droits » (Justes), livre qui traite des personnages bibliques et des événements de la préhistoire juive et conçu dans un style pur et élégant.

L'idée nous paraît très plausible : ce livre que son auteur nous

Dans le genre poétique, il nous lègue le chant de guerre chanté en hébreu par les tribus du désert. La première poésie hébraïque arrivée jusqu'à nous du fond du Maghreb est donc un cri de guerre.

Inventée ou non, cette poésie très mutilée par les copistes a été reconstituée en partie par M. Epstein. Voici sa traduction :

« Un héros ne doit pas fuir le camp ; qu'il est beau de se recueillir, d'être prêt à la mort, mais pourvu qu'on ne s'enfuie pas! Qu'il fortifie son cœur : Dieu est sa force, et qu'il ait confiance au jour du combat ; son esprit se réjouit

présente comme datant de l'époque biblique et révélé avant le xe siècle, mène l'exposé de son histoire jusqu'à la mort de Josué ben Noun, ignorant intentionnellement les destinées ultérieures de l'histoire biblique.

Cet ouvrage a cela de commun avec les écrits authentiques d'Eldad que, tout en voulant paraître ancien et limiter le style biblique pur, il trahit par-ci par-là des expressions fort peu bibliques dont son auteur semble ne pas pouvoir se dégager.

En dehors du fait mentionné quant à Josué, l'origine nord africaine de ce curieux livre semble être confirmée par la connaissance parfaite de l'histoire des luttes de Carthage et de Rome, ainsi que par la reproduction des légendes généalogiques sur les origines yéménites ou syriennes des ancêtres des populations libo-puniques de l'Afrique. Plus d'un point de rapprochement avec ce que nous dit à ce propos Ibn Khaldoun s'impose à notre esprit à la lecture de ce livre.

Mais il y a encore un trait qui caractérise cette composition attribuée à l'époque biblique. L'auteur se plaît à nous raconter amplement les épisodes des guerres que les fils de Jacob auraient soutenues contre les Amorrhéens et les Cananéens de la Palestine.

Or il nous faut tenir compte du procédé généralement employé par notre auteur, qui consiste à faire reculer les grands événements de l'histoire africaine jusqu'à l'époque des patriarches juifs, comme il le fait par exemple pour les guerres puniques qu'il confond avec les guerres des anciens Égyptiens et avec la légende de Joseph : à ce titre ces guerres des anciennes tribus d'Israël ne lui servent peut-être que de prétexte pour ranimer le zèle guerrier tari chez les Juifs du Magreb.

à la vue de l'éclat de son épée ; sa joie augmente au trot de son cheval. Il capturera les femmes du Coush... »

Toutefois ce ne fut pas une révolution sanguinaire ni même un schisme dangereux que le fameux Danite suscita dans le Maghreb ; les conséquences de sa propagande devaient avoir un résultat d'un tout autre ordre. A cette époque les Juifs des grands centres marocains avaient largement profité du bien-être économique et de la diffusion des lettres et des sciences, ils paraissaient avoir été trop bien traités sous la domination musulmane pour songer à des exploits guerriers ou même pour se passionner pour les questions d'ordre politique ou religieux. C'est ainsi que la propagande d'Eldad, demeurée stérile dans tous les autres domaines, a donné l'impulsion à un renouveau littéraire et scientifique au Maroc ; elle a contribué à tourner les yeux des esprits curieux du Maghreb vers l'étude de la langue sacrée.

Le premier savant juif du Maroc, Jehuda ben Koreich, subit, en effet, l'influence de la propagande d'Eldad. Cet écrivain naquit à Tahort[1] dans la première moitié du XI[e] siècle. Médecin et savant distingué, il s'adonna passionnément à l'étude des langues : en dehors de l'hébreu et de l'arabe, il posséda l'araméen, le berbère, qu'il a l'air de traiter comme langue sémitique, et une langue latine ou romande parlée de son temps en Afrique.

Il devait être très jeune encore lorsque son imagination fut frappée par les récits et les notions linguistiques rapportées par Eldad, qu'il avait connu personnellement lors de son passage à Tahort[2].

Les propos et les termes hébraïques employés par les Danites prêtaient à des conjectures de toutes sortes ; le fait

1. El-Bekri dit (p. 159) : Tihert, aujourd'hui Tehort.

2. Cf. entre autres l'introduction de la *Rissalah*, éditée à Paris par Bargès et Goldberg, p. XXVII.

que ces termes non usités ailleurs provenaient d'un dialecte hébraïque parlé et vivant, donna lieu à des comparaisons entre ces termes et innovations et entre les locutions et mots difficiles de la Bible.

D'autre part, un esprit aussi ouvert, vivant dans un milieu où le rigorisme orthodoxe n'avait pas encore prévalu, comme avait été Ibn Koreich, n'avait pas manqué de faire l'observation que la langue sacrée, la langue divine elle-même, présente beaucoup d'analogie avec les langues profanes et qu'elle peut lui être même apparentée.

C'est alors qu'Ibn Koreich conçut l'idée ingénieuse d'un rapprochement possible entre les différentes langues sémitiques qu'il connaissait à fond.

Il nota soigneusement tout ce qu'il avait appris chez Eldad, continua ses recherches personnelles, et une fois l'idée de la parenté de ces langues confirmée par des moyens purement empiriques, il devint le promoteur d'une nouvelle science inconnue même aux anciens, celle de la *linguistique comparée.*

Nous ne savons par suite de quelles raisons notre savant s'était décidé à quitter vers la fin du IXe siècle sa ville natale pour aller s'établir à Fès.

En revanche, nous devons supposer qu'il avait joui d'un ascendant notoire sur la communauté juive de cette ville, surtout si nous en jugeons d'après le ton autoritaire de son épître adressée à cette communauté. Voici l'histoire de cet ouvrage d'Ibn Koreich : « A cette époque, la communauté de Fès était très agitée par une discussion d'ordre liturgique : il s'agissait d'une réforme dans le service de la synagogue : l'abolition de la lecture, en même temps que des textes bibliques en original, du Targoum ou des passages correspondants de la version araméenne des livres sacrés ; cet usage introduit par les pères de la synagogue en Asie où l'araméen dominait autrefois, n'avait plus aucune raison de subsister dans un pays comme le Maroc, où

l'arabe s'était substitué à toutes les autres langues. En conséquence, les savants de Fès qui se croyaient très forts en hébreu décidèrent l'abolition pure et simple de la lecture du Targoum sans crainte de commettre une hérésie ou un crime de lèse-tradition.

Cette innovation ne manqua pas d'émouvoir un linguiste aussi passionné que l'était Jehuda ben Koreich : en dehors des raisons d'ordre religieux, il y voyait une atteinte aux études exégétiques et à la connaissance des livres sacrés.

C'est à cette occasion qu'il écrivit, vers 880, sa Rissalah intitulée : Message de Jehuda ben Koreich de Tahort, le Maghrabi, à la communauté juive de la ville de Fès.

L'auteur y commence par reprocher vivement aux Juifs de Fès de vouloir bannir la version araméenne du service religieux « parce que les ignorants se croient assez forts dans le texte hébreu pour pouvoir se passer de sa traduction araméenne ». Cela suppose déjà vers le IX[e] siècle une large diffusion de la connaissance de la langue hébraïque à Fès.

Plus loin il leur rappelle que cette version : — « jamais vos ancêtres n'ont songé à la négliger ; vos savants n'ont cessé de la cultiver et vos parents eux-mêmes n'ont jamais dénigré toute l'utilité qu'elle présente : les anciens de Babylone, de l'Égypte, ceux de l'Afrique et de l'Andalousie ne l'ont jamais considérée comme étant surannée ».

Afin de mieux faire ressortir toute l'importance que la connaissance de l'araméen présente pour l'étude de l'hébreu, il établit pour la première fois, dans l'histoire de la science linguistique, la loi de l'origine commune des langues de la même famille basée sur l'affinité étroite qui existe entre l'hébreu et l'araméen. Cette parenté, il la retrouve non seulement entre les deux langues mentionnées mais aussi entre elles et une autre langue sémitique : l'arabe.

Voici d'ailleurs les propres termes d'Ibn Koreich : « Ce phénomène (de la parenté des langues) me montre toute

l'utilité qu'il y a d'écrire ce livre, afin que les gens avisés et intelligents apprennent que l'hébreu tel qu'il s'est conservé dans la Bible contient des mots araméens mélangés d'arabismes et que la différence porte plutôt sur la distinction entre la prononciation de certaines consonnes (suit la liste de ces dernières). »

La cause de cette parenté et de l'influence réciproque des langues l'une sur l'autre, notre auteur la voit « dans la parenté des races et des pays occupés par ces nations : parce que Tarah, le père d'Abraham, avait été un Syrien ; de même Laban (le beau-père de Jacob), tandis qu'Ismaël et Kedar (les Arabes) parlent leur langue depuis la confusion des langues survenue après la destruction de la Tour de Babel ; seuls, les enfants d'Israël ont conservé l'hébreu, la langue pure d'Adam l'Ancien. » Ibn Koreich constate de même l'influence réciproque exercée par chacune de ces trois langues sémitiques l'une sur l'autre, influence qu'il explique en outre par le voisinage de la Palestine, de la Syrie et de l'Arabie.

Il arrive ainsi à la conclusion que les ressemblances entre les langues sœurs portent non seulement sur les mots et les racines analogues, sur l'étymologie, mais aussi sur la parenté d'éléments et d'origine, ainsi que sur la morphologie de la langue.

L'hébreu, l'araméen et l'arabe sont, selon lui, des langues sœurs par leur nature et leur construction innée même : de là à vouloir appliquer les règles de la grammaire arabe à l'hébreu, il n'y avait qu'un pas : Ibn Koreich l'a franchi en effet en dégageant le premier principe de la grammaire hébraïque : la division des lettres en radicales et serviles.

La grammaire hébraïque sortit ainsi de la linguistique comparée. Les successeurs d'Ibn Koreich ont largement profité de cette idée ingénieuse.

Nous ne possédons d'ailleurs qu'une seule partie de la Rissalah d'Ibn Koreich : l'autre partie, qui contenait un

examen comparé de la langue hébraïque, le premier de ce genre, ne nous est pas parvenue.

De même est perdu son ouvrage d'exégèse [1]. Quant à la partie que nous possédons, nous y relevons des explications exégétiques des passages difficiles de la Bible en comparaison avec les autres langues. La plupart des comparaisons sont empruntées à l'araméen ; d'autres sont prises à l'arabe et même au Coran ; les explications du Talmud sont traitées par notre auteur avec une indépendance surprenante et il combat surtout les commentaires anthropomorphiques sans aucun égard pour les docteurs de la synagogue.

En cela comme dans les recherches linguistiques d'ailleurs, il est un précurseur de Saadia [2].

En dehors des comparaisons qu'il fait entre l'arabe et l'araméen d'une part, et l'hébreu d'autre part, il mentionne un certain nombre de mots berbères, dont certains et notamment les plus rapprochés de l'hébreu n'existent plus dans le berbère moderne.

Nous avons déjà constaté qu'Ibn Koreich connaissait une langue populaire parlée en Afrique et qu'il appela *el-adjami* ; or, tous les mots qu'il cite de cette langue s'expliquent par les langues latines [3].

L'épître d'Ibn Koreich marque une étape dans l'histoire de la langue hébraïque ; le savant marocain a en effet inauguré la science de la grammaire, cette science reprise avec succès par Saadia à Babylone, par Dounash ben Tamim à Cairouan et par Ménahem ben Sourag en Espagne, a

1. Cf. Winter et Wünsche, *Jud. Litt.*, II, 142. Notamment un commentaire sur le Livre des Chroniques, *ibidem*, II, 247.

2. Célèbre savant du x[e] siècle, d'origine égyptienne, créateur de la philosophie religieuse juive.

3. *Rissalah*, p. 105 ; Winter et Wünsche, *ibidem*, p. 144. Bargès constate avec raison qu'*el-adjami* ne signifie pas ici le persan, mais une langue étrangère en général.

été cependant achevée et développée par les savants marocains.

La ville de Fès où la tradition d'Eldad paraît s'être perpétuée, d'où, au xe siècle, deux lettrés, Aboudani et David le Sourd avaient apporté jusqu'en Palestine des notions d'exégèse basées sur les données des Juifs du désert, a fini par devenir, grâce à l'impulsion donnée par son premier maître, la patrie de la grammaire hébraïque.

Dounasch ben Librat et Jehuda ben Hayyoudj, les créateurs de la grammaire, avaient tous les deux vu le jour dans l'ancienne capitale idriside.

III

Dounash-Adonim ben Librat (Labrat) Ha-Levi, le Maghrabi [1], naquit à Fès au commencement du xe siècle. Quoique certains auteurs l'appellent aussi El-Baghdadi [2], tout porte à croire qu'il devait ce dernier surnom à un séjour plus ou moins prolongé en Mésopotamie ainsi qu'à sa parenté probable avec le gaon Saadia. Ce dernier aurait même été son grand-père, ou, ce qui nous semble plus plausible, son arrière-beau-père.

Il demeure toutefois certain qu'il appartenait à une famille distinguée et qu'il avait fait ses premières études à Fès même. S'il n'avait pas connu personnellement Ibn Koreich, il avait dû en tout cas subir son influence. A l'instar de tous ses contemporains éclairés, il avait acquis des notions approfondies des langues hébraïque et arabe, ainsi que des autres sciences profanes. Afin de compléter son instruction

1. Sur la vie et l'œuvre de ce savant, cf. ses poésies publiées par M. D. Cahana (éd. Ahiassaf, Varsovie), Winter et Wünsche, *ibidem.*, III, Graetz, etc.

2. Cf. Youhassin, p. 229.

théologique, il se rendit tout jeune encore à Soura dans l'Irak, où il étudia la science talmudique sous la direction de Saadia lui-même.

A cette époque les sciences philologiques étaient fort peu cultivées dans les écoles babyloniennes et le jeune savant marocain, dès son arrivée à l'école, avait surpris ses condisciples par ses connaissances linguistiques. Comme il ressort d'une poésie de son élève Jehoudi ben Chechet, ce savant du Maghreb était bientôt devenu un maître à son tour et il enseignait la langue sacrée dans les « Yechiboth » ou écoles rabbiniques de Babylone.

C'est dans ce pays que Dounash avait un jour soumis à Saadia une poésie hébraïque rimée, la première conçue d'après les règles de la prosodie arabe. Cette innovation hardie devait, dans l'esprit de son auteur, enrayer l'arbitraire qui dominait jusqu'à lui dans le domaine de la poésie hébraïque et en même temps permettre d'appliquer ce chant hébreu à la musique. La poésie émancipée depuis longtemps du parallélisme du vers biblique n'avait, en effet, jusqu'ici, connu aucun maître ni aucune règle fixe[1].

Cependant le système, déjà assez compliqué et basé surtout sur les accents longs et brefs du mètre arabe, paraissait fort peu applicable à l'hébreu excessivement riche en accents et en voyelles intermédiaires, de sorte que Saadia ne semble pas avoir été enchanté de la nouvelle imitation de l'arabe.

Cependant l'esprit des lettrés juifs de cette époque avait été déjà trop pénétré du génie arabe pour qu'une telle innovation empruntée à l'arabe n'eût pas prédominé. Malgré les critiques et les reproches de ses adversaires, surtout en Espagne, le mètre arabe finit par s'imposer à la poésie hébraïque. Et à ce titre Dounash doit être considéré comme

1. Winter et Wünsche, *ibidem*, II, 150, etc.

le précurseur de la renaissance poétique de l'hébreu au moyen âge[1].

Un petit nombre seulement des poésies de Dounash nous est parvenu ; encore ne doivent-elles leur succès qu'au fait d'avoir été agréées par la liturgie officielle : tels le chant des nouveaux mariés, les Zemiroth (chants) du Sabbat et certains autres poèmes liturgiques.

Les plaintes éternelles d'Israël en exil, l'espoir du retour à Sion, la glorification de Jéhovah et des commandements, tels sont les lieux communs qui forment le thème de la poésie de Dounash.

Tempérament plutôt critique que lyrique et sentimental, Dounash possède un style correct et coulant, une clarté d'exposition et la phrase logique que les complications de la prosodie arabe elle-même n'ont pu confondre. La postérité a su apprécier l'ensemble des qualités de ses poésies.

De retour en Afrique, Dounash ne semble pas avoir trouvé à Fès un champ favorable à son activité littéraire. C'était précisément l'époque où brillait en Espagne l'astre de l'homme d'état et mécène, le juif Hasdaï ben Chaprout (915-970). Ce dernier, en tant que directeur des affaires étrangères au service du khalife Abd ar-Rahman III à Cordoue, était investi du titre de prince de la synagogue en Andalousie. Grâce à sa puissante protection et à sa prodigalité surprenante, Cordoue était devenu un centre de science et de lettres hébraïques. Hasdaï se plut à s'entourer de tout une pléiade de savants juifs dont le plus éminent fut le lexicographe Ménahem ben Saroug de Tortose.

Dounasch ne manqua pas d'être attiré à son tour par la protection de Hasdaï ; il vint s'établir à Cordoue où il réus-

1. En effet Hayyoudj y dit un peu plus tard au sujet des pactes de l'époque « qu'ils renversent les fondements du langage, détruisent ses murs et en dévastent les limites ».

2. J. et H. Derenbourg, *ouvr. cité,* p. xxx.

sit à gagner la bienveillance et la confiance de ce dernier. Esprit combatif et critique par tempérament, blessé probablement aussi dans son for intérieur par la réputation scientifique de Ménahem ben Saroug, Dounash s'attaqua dans un long poème au lexique écrit par le premier et intitulé « Mahberet ».

Cette œuvre de polémique écrite en vers mesurés, divisés chacun en trois parties égales et ayant tous la rime égale en « rim » (רים) contient deux parties : la première est consacrée à la glorification de Hasdaï, de ses victoires politiques, de son intelligence et de son amour pour la science. Dans la deuxième partie Dounash combat la science de Ménahem dans des termes violents et par trop injurieux. Il lui reproche d'avoir osé combattre dans son ouvrage quelques opinions exégétiques de Saadia, ainsi que d'avoir mal compris les éléments de la langue hébraïque.

Son but était atteint : Ménahem fut discrédité aux yeux de Hasdaï et Dounash triompha sur toute la ligne.

Alors s'engagea une vive polémique sur des sujets de grammaire hébraïque entre les élèves de Ménahem et Dounash et son élève Ben Chechet, polémique plus féconde par ses conséquences scientifiques que toutes les recherches faites antérieurement par les grammairiens juifs, et d'ailleurs très intéressantes en elles-mêmes.

Finalement ce fut Dounash qui l'emporta sur ses adversaires : la prosodie arabe adaptée à l'hébreu devait être admise par tout le monde et reconnue par ses adversaires eux-mêmes[1].

Quant aux premières notions de la division des radicales

1. Les *responsa* (Techouboth) des deux écoles ont été réunies et publiées par M. Stern à Vienne et par M. Philiponsky à Londres.

hébraïques et surtout de l'influence des lettres faibles, elles avaient servi de base à ses successeurs.

Le temps était venu en effet où l'accumulation des recherches et des notions linguistiques faites pendant un siècle depuis Ibn Koreich jusqu'à Ménahem avait fait naître l'esprit critique, lucide et capable de mettre de la clarté et de la précision dans cet amas de règles et d'hypothèses confuses.

Dounash a donc déblayé le terrain à la formation définitive de la grammaire hébraïque et ce fut précisément un compatriote à lui, ce Jehuda ben Hayyoudj qui, après avoir été pendant un certain temps adversaire de Dounash, reprit son œuvre et mérita de la postérité le titre de « père de la grammaire ». Dounash mourut vers 990; le poète Ibn Gabirol le pleura dans une élégie touchante adressée à Samuel ben Nagzela, et Abraham ben Ezra nous dit à son propos dans son langage laconique :

« Après ces savants (Ibn Koreich, Saadia, un anonyme et Ménahem) seul Adonim le Lévite réussit un peu à secouer la langue hébraïque de son sommeil, mais Dieu ouvrit définitivement les yeux de Jehuda ben David Hayyoudj et la lumière se fit sur la grammaire[1]. »

Ce Jehuda Hayyoudj[2] naquit également à Fès vers 950, d'une famille d'origine espagnole. Il reçut une éducation première dans sa ville natale d'où il partit pour Cordoue, attiré probablement à son tour par la renommée des savants de cette ville. Peu de choses nous sont connues de sa vie. Nous savons seulement que, tout jeune encore, il prit parti pour Ménahem dans la discussion engagée contre ces derniers par son compatriote Dounash ; après avoir suivi la méthode de Ménahem, il s'affranchit plus tard de sa tutelle,

1. Ibn Ezra, *éd. citée*, III.
2. Sur sa vie et son œuvre, cf. Graetz, V ; Winter et Wünsche, *ibidem*, II ; J. et H. Derenbourg, *ouvr. cité*, dans l'introduction.

et entreprit des études plus indépendantes qui le rattachèrent plutôt à l'école de Saadia et de Dounash.

Un grammairien juif du XIII[e] siècle raconte [1] que Hayyoudj fut amené à écrire un premier précis de grammaire hébraïque pour l'étude d'une grammaire ou plutôt d'un lexique raisonné arabe.

C'était là, en effet, la dernière étape faite par l'idée de la grammaire comparée basée sur la parenté des langues, émise pour la première fois par Ibn Koreich.

En premier lieu Hayyoudj emprunta à la grammaire arabe la règle de la trilittéralité des racines, qu'il adapta à l'hébreu d'une manière ingénieuse et exposa dans un traité écrit en arabe [2].

Cependant le génie personnel de cet auteur ne manqua pas de lui suggérer toute l'importance que jouent en hébreu les racines aux lettres faibles et surtout aux lettres géminées, qui ne se subordonnent pas à une règle générale aussi facilement dans la langue hébraïque que dans sa sœur sémitique. Ces racines qui ne se laissent pas régir en hébreu par des règles aussi stables et aussi fermes que dans l'arabe ont formé l'objet d'une étude spéciale, où Hayyoudj fait leur énumération dans l'ordre alphabétique en indiquant les formes et les divers sens de chaque racine ; il fraye ainsi la voie à une exégèse plus précise et moins arbitraire, surtout pour ce qui concerne l'explication et la dérivation des mots difficiles de la Bible.

En outre, Hayyoudj écrivit un traité spécial consacré aux règles de la vocalisation juive et il établit les quatre lois principales qui déterminent le caractère de la phonétique hébraïque, essentiellement différente de celle de l'arabe et excessivement compliquée.

1. Cf. le פרחון l. פ.

2. En hébreu les trois traités s'intitulent : 1) ס׳ הסתר והמשר (les verbes faibles avec des radicales dissimulées). 2) ס׳ פעלי הכפל (les verbes avec des radicales doubles). 3) ס׳ הנקוד (la vocalisation).

Le dernier travail qui suivit les deux premiers n'a rien de commun avec la grammaire arabe et il doit être considéré comme le produit original du savant génie maghrébin.

Hayyoudj écrivit en outre un ouvrage de lexicographie exégétique intitulé en hébreu (ספר הרקחה) ; ce dernier livre semble avoir disparu [1].

Pour décrire l'activité scientifique de ce savant il nous suffit de reproduire l'opinion suivante :

« Avant l'apparition de l'œuvre de Hayyoudj la grammaire hébraïque procédait par des procédés purement empiriques : la trilittéralité à laquelle les racines ont été finalement assujetties saute aux yeux bien moins en hébreu qu'en arabe. Par suite des aphérèses et de la réduction des lettres, l'hébreu a beaucoup de racines bilittérales. Cependant on peut affirmer que Hayyoudj, en posant la loi de la trilittéralité n'a pas voulu détruire la doctrine bilittérale et même unilittérale au point de bannir complètement le système des deux lettres du domaine de la grammaire hébraïque : il avait la conscience de l'individualité de l'idiome national. »

En ce qui concerne les lettres faibles et géminées, ainsi que la phonétique hébraïque, cet auteur mérite absolument le titre de « père de la grammaire » que la postérité lui a conféré.

Son élève devenu plus tard le vizir Samuel ben Nagrela, et surtout son disciple Jonas ibn Djanah ont achevé l'œuvre de la création définitive de la grammaire hébraïque [2].

Hayyoudj mourut vers 1005-1010.

Peu après sa mort le grammairien espagnol Moïse ben Gaquitilla traduisit en hébreu, sur la demande d'un riche lettré français nommé Isaac ben Salomon, les trois premiers traités de Hayyoudj [3]. L'œuvre du grammairien maro-

1. Cf. la *Revue des études juives,* t. XIX, p. 306.
2. J. et H. Derenbourg, *ibidem,* p. XIII et XXX.
3. Cf. Poznansky, *Moise Gaquitilla,* p. 71-72.

cain put de la sorte pénétrer dans les milieux juifs de la France où l'arabe était fort peu connu et s'imposer ainsi à tout le judaïsme éclairé.

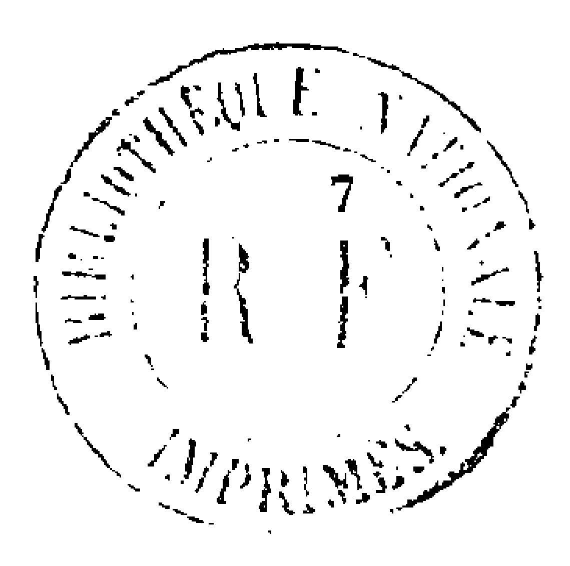
Le Maroc fut ainsi pour la Diaspora tout entière la patrie de la grammaire hébraïque.

IV

Jusqu'à la seconde moitié du xe siècle les études talmudiques semblent avoir peu occupé l'esprit des Juifs marocains. Cependant les relations de plus en plus fréquentes des grandes villes marocaines avec Cairouan et les écoles babyloniennes, l'affluence toujours croissante des Juifs orthodoxes de l'Asie et la diffusion de la propagante caraïte, qui s'organisa définitivement en secte distincte et homogène, avaient amené les lettrés marocains à s'adonner aux sciences rabbiniques et aux études religieuses.

Un événement capital dans l'histoire religieuse du peuple juif eut lieu vers la fin de ce siècle : quatre *missi,* savants distingués, ayant été envoyés par le gaon babylonien en Europe pour y recueillir les fonds nécessaires au maintien de l'école, furent amenés en captivité par un corsaire arabe et rachetés par les communautés juives[1]. Un de ces rabbins, Rabbi Hananel, fut racheté par la communauté de Cairouan, où il fonda une école qui contribua puissamment à la diffusion des sciences talmudiques en Afrique et compta plus tard parmi ses élèves le futur génie talmudique marocain Isaac Alfasi. Un autre captif fut racheté, dit-on, par la communauté de Narbonne, et il transplanta ainsi la science talmudique en France. Les deux autres, Moïse et son fils Hénoch, furent amenés à Cordoue, où ils fondèrent à leur tour une école célèbre qui réunissait dans son enceinte de

1. Ibn Daoud ; Graetz, t. V.



nombreux élèves de l'Espagne et du Maghreb et qui devint un foyer de la science talmudique, jusqu'alors « fort peu cultivée » dans ces deux pays voisins. C'était justement l'époque où le Maroc tout entier appartenait aux Omeyades et particulièrement au khalife Hachem de Cordoue et à son lieutenant et successeur Al-Mansour. Ce dernier nomma un Juif fabricant de soie, le nommé Jacob ben Gau ou Djau, comme chef de tous les Juifs qui résidaient dans ses domaines depuis l'Espagne jusqu'à Sidjilmâssa dans l'extrême Sud : « Il lui concéda le droit de faire nommer et de destituer des juges juifs dans toute l'étendue de l'empire, ainsi que le rendement des impôts et la nomination des percepteurs. » Cette dépendance politique du Maroc par rapport à l'Andalousie avait fini par imposer aux lettrés du Maghreb l'autorité religieuse de la nouvelle école talmudique de l'Espagne. Même après la chute du Khalifat de Cordoue et la prédominance de la dynastie berbère de Grenade, le Maroc continuait à relever, dans ses relations scientifiques et religieuses, de l'Espagne.

Les savants de Fès sont cités comme ayant eu des relations avec Samuel ben Nagrela[1] ; ce dernier qui faisait distribuer des livres à toutes les communautés de l'Espagne afin de propager le Talmud et la science parmi les Juifs, ne négligea pas dans cette besogne utile les intérêts du Maghreb[2].

La grande révolution qui avait bouleversé le judaïsme tout entier après la décadence définitive de l'autorité des écoles babyloniennes, au commencement du xie siècle, avait ainsi atteint jusqu'au Maroc. La diffusion de la science et de la théologie juives parmi les grandes masses était devenue universelle dans toute l'Afrique.

Des écoles rabbiniques devenues indépendantes se formèrent un peu partout.

1. Graetz, VI, p. 6.
2. Cf. Graetz, VI, et Youhassin.

Mais avant de raconter les destinées de la théologie juive au Maroc, il nous faut dire quelques mots sur les origines de ces études dans ce pays.

Les « responsa » ou les controverses des gaonim de Babylone contiennent un nombre assez considérable de controverses échangées entre les chefs de la synagogue et les savants marocains.

Parmi ces derniers figurent à partir du xe siècle les maîtres du collège rabbinique de Fès ; ceux de Sidjilmâssa [1], dont le chef spirituel Joseph ben Amram paraît avoir joui d'une grande autorité rabbinique ; d'ailleurs, cette dernière ville comptait parmi ses savants un poète liturgique, Joseph ben Isaac, un autre poète, Jehuda ben Joseph de Sidjilmâssa [2] et certains autres écrivains de mérite.

La ville de Draa' comptait parmi ses autorités rabbiniques un certain Dounash auquel les savants de Séville avaient recours dans les questions religieuses obscures.

Tlemcen « la ville du couchant du soleil » comme l'appelle un gaon, a eu aussi ses « savants » et ses collèges rabbiniques qui maintenaient des relations directes avec Babylone. Il est curieux de constater que parmi les explications adressées à cette dernière communauté par le gaon de Soura figurent des questions de droit civil [3].

1. Cf. Sicheron, *la richonim,* Harkavy, p. 318. Dans l'une de ces questions, les rabbins de Sidjilmâssa demandent au collège de l'Iraq si certaines espèces de sauterelles ne sont pas interdites par la loi. En effet, un passage du *Kartas*, p. 381, nous raconte que sous la domination d'Almansour un marché de sauterelles a été installé dans cette ville afin d'enrayer en partie la famine qui avait sévi dans le pays pendant trois années successives,

2. *Litteratur Blatt des Orientes,* 1849, p. 763 ; Harkavy, *ibidem*, p. 399.

3. Harkavy, *ibidem*, p. 392 et p. 221, 247-248. Il est curieux de constater que l'auteur de l'article sur Tlemcen dans la *Revue des Écoles de l'alliance israélite,* p. 837, ainsi que certains autres historiens juifs disent formellement qu'avant 1391 il n'y avait guère dans cette

Vers la fin du xe siècle une autorité rabbinique de Fès, Rabbi Samuel ben Josias, occupait le poste de rabbin à Paquena en Espagne [1].

La ville de Fès, après avoir donné au judaïsme une pléïade de savants et d'esprits indépendants, une fois engagée dans la voie des études talmudiques, a eu la satisfaction suprême de voir un de ses fils les plus distingués arriver au plus haut sommet de la hiérarchie juive de l'époque.

Il s'agit de Samuel ben Hofni, le « Hacham de Fès », dont la réputation scientifique avait atteint jusqu'aux écoles babyloniennes qui ne tardèrent pas à le nommer maître d'école à Soura, et l'investir du titre honorifique de gaon [2].

Ce personnage illustre naquit à Fès vers 960 ; il reçut une éducation scientifique peu liée aux rigorismes rabbiniques. La haute renommée de ses travaux scientifiques fut surtout la cause de sa nomination, et les savants babyloniens, déconcertés par la propagande active faite à cette époque par les caraïtes d'Asie, virent dans son autorité et dans sa science, non sans raison, un moyen d'enrayer la diffusion menaçante de ce schisme.

En effet, Samuel ben Hofni, à l'instar de son prédécesseur africain Saadia, avait été également versé dans les sciences profanes et sacrées.

Ses controverses rabbiniques dénotent un esprit clair, indépendant, et ses travaux d'exégèse écrits en arabe et retrouvés de nos jours manifestent une tendance à combattre surtout le mysticisme et le surnaturel. Il n'hésite pas à expliquer les miracles racontés par la Bible par des phé-

ville, de Juifs. D'ailleurs les « responsa » nous révèlent plus d'une surprise concernant l'histoire des Juifs en Afrique.

1. Ibn Daoud, *Chronique*.

2. Sur la vie et les œuvres de ce savant, cf. Harkavy, *idem*, *op.*, III ; Winter et Wünsche, *ibidem*, p. 183 et s. ; Rappoport, *Bikoure Ha-Itim*, X, p. 80 ; Graetz, VI.

nomènes naturels et rationnels, même dans les cas où il se trouve en contradiction flagrante avec le Talmud[1].

Dans tous ses écrits, le savant, l'homme de raison précède, domine le rabbin, le chef religieux, jusque dans son traité sur les « lois de l'inceste » dirigé contre les caraïtes; ces derniers semblent avoir été éprouvés virtuellement par la polémique du gaon de Fès, si nous en jugeons par leurs satires mordantes dirigées contre lui[2]. Samuel ben Hofni composa également un certain nombre de traités méthodiques écrits pour la plupart en arabe et consacrés chacun à un exposé systématique d'une question de jurisprudence ou de rituel avec tous les préceptes et les détails qu'elle comporte dans le Talmud. Dans cette tentative de résumer et d'analyser la loi talmudique dans son ensemble, le savant de Fès doit être considéré comme le précurseur de Maïmonide.

Parmi les ouvrages de Samuel ben Hofni mentionnons encore une introduction au Talmud et un « tafsir » ou commentaire arabe du Pentateuque et de l'Ecclésiaste, publié de nos jours par un savant juif en Allemagne[3].

Dans ce dernier travail on a précisément relevé quelques mots d'origine latine ou romane rappelant singulièrement le provençal; aussi plusieurs historiens ont-ils voulu nier l'origine marocaine de notre auteur malgré l'indication précise des chroniqueurs juifs et la prédominance de la langue arabe dans ses écrits[4]. Ces mots, sur lesquels nous nous proposons de revenir dans une étude spéciale, doivent simplement être empruntés à cette langue latine populaire en Afrique dont nous avons trouvé des traces dans l'œuvre de Ibn Koreich.

1. Winter et Wünsche, *ibidem*, II, 48.
2. Cf. Fürst, *Gesch. der Karäerthums*, IV, notes.
3. Par M. Israelsohn.
4. Cf. Winter et Wünsche, *ibidem*, II, 49 et s. : le ס׳ העיטור l'appelle d'ailleurs חכם פאס.

Samuel ben Hofni mourut à Soura en 1034, après avoir marié sa fille à son collègue et successeur Rabbi Haï, la dernière sommité rabbinique en Asie.

Ce dernier avait cherché en vain à parer, à l'aide de sa vaste science et de son autorité incontestable, à la décadence définitive du gaonat. C'était précisément un Marocain qui devait inaugurer la suprématie talmudique des Juifs du bassin méditerranéen et devenir la première autorité de l'école dite « rabbinique » qui succéda à celle des gaonim, et qui se perpétua jusqu'à nos jours.

V

Isaac Alfasi[1], la plus grande lumière talmudique du Maghreb, naquit en 1013 à Qal'a-Hammad près de Fès[2], probablement d'une famille originaire de cette dernière ville. Dans sa jeunesse il avait suivi les cours des célèbres rabbins de Cairouan, Rabbi Jacob et Rabbi Nissim ben Schaïn ; parmi ses maîtres on cite le nom d'un certain Klonimos originaire de Rome.

Par suite des événements politiques que nous avons déjà signalés, les études rabbiniques s'étaient vues interrompues à Cairouan ; d'autre part, la ruine de la communauté de Fès en 1032 avait arrêté la floraison scientifique qui avait caractérisé cette ville dans le siècle précédent.

Les historiens juifs nous disent, en effet, qu'à cette époque le Talmud avait cessé en Afrique et que deux écoles seulement subsistaient : l'une à El-Méhédia en Tunisie avec les Beni Zogmar comme chefs d'école, et l'autre à Qala't Ham-

1. Cf. Graetz, VI ; Weiss, *Hist. de la tradition juive*, III ; sur son maître Klonimos de Rome, v. צמח דוד.

2. Cf. El-Bekri, 403 ; Qal'at Hammed s'appela aussi Qala't Beni Hammad.

med au Maroc où Moïse ben Salomon, le juge Fan-Formos, professa à toute une jeunesse studieuse.

C'est dans cette ville nouvelle, devenue en même temps un foyer de lettres et de sciences arabes, que se révéla au milieu du XIe siècle le génie de Isaac ben Jacob Alfasi comme une lumière talmudique de premier ordre : après la mort du dernier gaon babylonien et la décadence définitive des écoles en Asie, le savant marocain était devenu pendant sa longue carrière, pour le judaïsme européen et africain du moins, l'autorité incontestable, le centre de gravitation religieuse et théologique. Ses contemporains ne lui ménagèrent pas leurs éloges et les marques d'une admiration sans bornes ; ses nombreux élèves contribuèrent à l'éclosion des sciences talmudiques dans plus d'une région.

En effet, tout ce que nous savons sur la vie de ce savant, ses nombreuses controverses et consultations nous révèlent un esprit encyclopédiste et lucide, qui mérita bien de sa génération et même de la postérité. Son œuvre capitale sur le Talmud lui avait coûté plus d'un demi-siècle de travail. Il devait porter le nom de « Fès » à travers les siècles et les pays les plus éloignés. Le « Petit Talmud » est surnommé en effet jusqu'à nos jours l' « Alfasi » ou « Alfas ».

Le mérite de cette œuvre de géant, surtout si nous prenons en considération que le Talmud babylonien fut définitivement accepté depuis le Xe siècle comme le code religieux par tout le judaïsme orthodoxe, consiste dans le caractère même du grand ouvrage qu'est le Talmud.

Ce dernier est, en effet, plutôt une encyclopédie contenant à côté des discussions législatives et rituelles non tranchées et conclues, des passages légendaires, historiques, médicaux, des superstitions et des variétés infinies qui déconcerteraient le lecteur le plus avisé. Tout cela est écrit dans un style plutôt conventionnel et obscur, qui met en confusion l'érudit lui-même, et qui l'empêche souvent de

retrouver la conclusion nécessaire au légiste comme aux étudiants.

Nous avons déjà vu comment un savant de Fès, le gaon Samuel ben Hofni avait cherché à tourner cette difficulté en composant quelques petits traités consacrés chacun à une question législative distincte et résumant les données du Talmud sur cette matière.

D'ailleurs, la majeure partie de l'activité spirituelle des gaonin consistait précisément dans l'explication des passages obscurs du Talmud, dans les conclusions qu'ils apportaient, dans des textes ou décisions contradictoires réunis dans cette vaste encyclopédie rabbinique surnommée « l'Océan du Talmud. »

Cependant, lors de la décadence des écoles babyloniennes, il fallut mettre entre les mains des érudits et des rabbins un manuel plus ou moins accessible qui, sans altérer le caractère des textes talmudiques, sans se prononcer sur les questions douteuses, aurait résumé sa partie législative et simplifié ainsi les recherches pratiques et nécessaires aux besoins quotidiens.

Le génie clair et analytique d'Alfasi répondit parfaitement à cette nécessité et il réussit à épuiser toute la matière législative de chaque traité qu'il exposa dans la langue même de l'original, sous une forme brève, claire et analytique.

Ce travail gigantesque appelé le « Petit Talmud » fut considéré par la postérité comme relevant de l'inspiration divine, à tel point qu'on se refusait à y voir l'œuvre d'un seul homme. Il devint en effet la clef des études talmudiques, le manuel indispensable à tout le monde.

Maïmonide nous dit à son sujet : « Ce livre a rendu superflues toutes les « Halachots » ou textes législatifs des gaonin ; après Alfasi, il reste à peine dix endroits obscurs dans le Talmud ». Jusqu'à nos jours l'Alfasi est imprimé à côté du texte du Talmud et, le « Petit Talmud » jouit d'une autorité universelle parmi les Juifs.

A la suite de dénonciations aux autorités marocaines venues d'un certain Khalifa Al-Aa'djab et de son fils, le vieux rabbin Alfasi se trouva en 1088 dans la nécessité de quitter le Maroc.

Cette date, qui correspond à peu près, nous allons le voir, à la première apparition officielle du caraïsme au Maroc, précise aussi la cause première de la dénonciation dirigée contre la plus grande autorité rabbinique de l'époque.

Alfasi s'établit dans la ville de Lucéna, où il fonda une école devenue un des foyers du Talmud en Europe. C'est en Espagne que nous trouverons plus tard son petit-fils Alfasi II, l'auteur d'un traité rabbinique fort apprécié. Il mourut en 1103, à l'âge de 90 ans, pleuré par le judaïsme tout entier.

Alfasi et Hayyoudj résument à eux deux l'activité intellectuelle du judaïsme marocain ; tous les deux marquent une étape dans les annales de la pensée juive, avec cette seule différence qu'à l'esprit libre et scientifique indépendant du xe siècle se substitua par suite des événements politiques et religieux l'esprit religieux et rabbinique du xie siècle. Tous les deux d'ailleurs ont fait preuve des mêmes facultés qui caractérisent les Juifs marocains de cette époque :

Une lucidité d'esprit non dépassée depuis dans le monde rabbinique, un génie généralisateur et analytique, une logique sobre et raisonnable, l'absence totale d'occupations d'ordre métaphysique et surnaturel, mais en revanche aussi, de sentiment lyrique et de penchant à la poésie et aux belles lettres. En un mot la raison chez les savants marocains l'emporta sur le sentiment, la logique eut raison de la sentimentalité.

Nous allons voir que cette caractéristique psychologique du génie propre au judaïsme marocain ne changea pas beaucoup, même à des époques beaucoup plus récentes.

VI

A la veille de la grande persécution des Almohades, la ville de Fès paraît avoir joui d'un bien-être relatif.

En dehors du martyr Jehuda ben Soussan considéré comme une autorité rabbinique, nous rencontrons comme rabbin de cette ville le savant poète Abou'l-Baga Jéhuda Yahya ben Abboun Ibn Abbas (1080-1162), l'ami du célèbre poète Jehuda Halevy [1]. Ses poésies, dont les mérites ont été trop exagérés par les contemporains, sont presque toutes d'ordre religieux et font partie de la liturgie juive.

A la suite de la persécution de 1146, le vieux rabbin de Fès préféra s'expatrier et partit, accompagné de son fils, en Asie. Il s'établit à Alep, ville qui devait alors servir, par suite de la conquête de la Palestine par les croisés, de refuge à quelques autres savants juifs du Maghreb.

Si le vieux poète put échapper aux conséquences de la persécution, il ne put préserver son fils unique Samuel d'une conversion à l'islam. Ce dernier, qui fut également un excellent poète hébreu et un savant mathématicien et philosophe, désabusé probablement par l'état d'infériorité intellectuelle dans laquelle étaient alors tombés les Juifs asiatiques, entra au service du gouverneur de Maragha en Arménie, et embrassa l'islamisme. Son vieux père s'empressa de quitter son séjour d'Alep pour aller le convaincre de revenir au judaïsme, mais il ne put supporter les fatigues du voyage et mourut à Mossoul en 1063 avant d'avoir pu voir son fils. Ce dernier, devenu ensuite un ennemi acharné du judaïsme, publia en arabe un pamphlet intitulé « Ifcham al-Yehoud » (La Honte des Juifs) dirigé contre le

1. V. Graetz, VI.

judaïsme et particulièrement contre le philosophe panisraélite Jehuda Halévy, l'ami le plus fidèle de son père.

Même en pleine époque de persécution, l'activité intellectuelle des Juifs marocains ne semble pas s'être arrêtée. En 1160 naquit à Ceuta le philosophe Joseph ibn Jehuda ben Aknin surnommé Abou'l-Hadjadj Youssouf ben Yahya ben Chimoun As-Sabti Al-Maghrabi[1]. Quoique issu d'une famille pauvre et obligé de dissimuler sa religion juive — son père avait été un artisan — il trouvait le moyen d'étudier le Talmud et les sciences profanes. Pendant sa jeunesse il écrivit en hébreu des « makamas » que Harisi appréciait beaucoup, mais qui ne nous sont pas parvenues. Sa soif de la vérité le poussa à entrer de bonne heure en relations avec Maïmonide et, sur le conseil de ce dernier il quitta en 1185 le Maroc pour aller en Égypte, où il se déclara ouvertement Juif. A Fostat, près du Caire, le jeune savant se perfectionna, sous la direction de Maïmonide, dans la philosophie et les mathématiques ; de là il se rendit à Alep où il exerça la médecine et devint le gendre de Albou'l-Ala le Katib, au service du prince Imad ed-Din. Ibn Aknin demeura l'élève préféré de Maïmonide et son nom demeure dans l'histoire juive intimement lié avec celui du maître.

C'est pour dissiper les doutes de cet élève préféré, dont la raison se refusa à concilier la philosophie aristotélique adoptée par Maïmonide avec les principes religieux, que Maïmonide écrivit son œuvre philosophique « Le guide des égarés » (Dalalat al-Haizin), un des produits les plus purs de la pensée du moyen âge.

A la suite de la polémique soulevée par les adversaires de Maïmonide en Europe comme à Baghdad, Ibn Aknin se rendit dans cette dernière ville dans le but d'y fonder une

1. Cf. Graetz, VI ; Karpeles, *Histoire de la littérature juive* ; Winter et Wünsche, II et III, etc.

école indépendante, mais l'esprit conciliant du maître réussit à le détourner de ce projet.

Ce fut à Baghdad qu'il se rencontra avec l'écrivain arabe Abd es-Salam, qui le mentionne dans ses écrits.

Ibn Aknin écrivit beaucoup d'ouvrages d'exégèse philosophique, dont peu de chose nous est parvenu. En 1217 le poète Harisi, de passage à Alep, le caractérise comme « la lumière de l'Orient, le seigneur de la terre ». Six années après Ibn Aknin mourut à Alep.

En général nous possédons fort peu de renseignements sur la situation morale des Juifs marocains au XIIIe siècle.

Parmi les noms littéraires qu'on peut relever à cette époque, un seul mérite d'être mentionné, celui de Nahum le Maghrabi[1], qui écrivit des poésies liturgiques incorporées au rituel marocain. Il traduisit aussi en hébreu les œuvres de Maïmonide écrites en arabe.

L'émigration en masse des lettrés, la décadence des écoles et la misère matérielle dans laquelle les Juifs, décimés et persécutés sans cesse, étaient tombés, avaient porté le coup de grâce au mouvement intellectuel des communautés marocaines.

Il faut remonter jusqu'à la fin du XIVe siècle pour retrouver dans le judaïsme marocain les signes d'une vie intellectuelle plus ou moins intense, et encore ce réveil de l'esprit juif au Maroc était-il dû à la première apparition des Espagnols en 1391. L'Espagne finit ainsi par rendre au Maroc, par un juste retour des choses, ce qu'elle lui avait emprunté en matière de science et de religion.

VII

A cette littérature officielle des Juifs marocains au moyen

1. Cf. Dukes, *Zur Geschichte der hebräischen Poesie*.

âge, se rattache une petite littérature caraïte dont l'importance avait été exagérée, pendant un certain temps du moins. Dans le chapitre suivant, nous verrons ce qu'il faut penser de l'histoire du mouvement caraïte au Maroc. Mais ici, dans un chapitre consacré à l'histoire littéraire des Juifs au Maroc, il nous faut constater une fois pour toutes, avant d'aborder la mention des auteurs caraïtes les plus importants, qu'aucun auteur connu de cette secte n'avait vécu avant le xi[e] siècle. En revanche, nous allons voir qu'à une époque où le Talmud se substitue chez les rabbinistes au moins aux études profanes, ce furent les auteurs caraïtes qui prirent et continuèrent la tradition linguistique des siècles précédents et, sous ce rapport, ils demeurèrent les héritiers directs de l'esprit des premiers savants marocains : avec cette seule différence, d'ailleurs, que ces derniers se souciaient fort peu des problèmes d'ordre religieux tandis que les auteurs caraïtes nous apparaissaient dans leurs écrits comme des polémistes religieux acharnés.

Le premier savant caraïte que nous rencontrons au Maroc fut un certain Adonim ben Massimas Halevy de Draa', l'auteur des poésies liturgiques [1]. Le nom de Massimas, purement berbère et africain, apparaît ici pour la première, sinon pour la dernière fois dans l'histoire littéraire juive.

L'auteur caraïte le plus réputé du Maroc fut le grammairien et le poète Moïse Abraham Halévy de Draa', médecin de profession. Il se considérait lui-même comme étant d'origine espagnole. Il composa un certain nombre d'élégies et de poésies liturgiques écrites dans un mètre spécial et admises dans la *Hasania* ou livre de prières officiel des caraïtes. Son *Divan* que j'ai vu en manuscrit en Russie contient un grand nombre de poésies empruntées à Jehuda Halévy et à Ibn Ezra, c'est-à-dire à des auteurs du xii[e] siècle, ce qui écarte

1. Cf. Fürst, *ibidem*, II, p. 97. Toutefois il ne faut pas tenir compte des dates chronologiques données par cet auteur.

définitivement la possibilité de l'identifier avec Moïse Draa'i l'ancien.

Ses poésies originales sont inférieures à celles des contemporains rabbinistes, quoi qu'en disent certains savants[1].

Moïse Draa'i quitta le Maroc probablement à la suite de la grande persécution des Almohades et voyagea beaucoup en Asie ; c'est ainsi que nous le trouvons parmi les caraïtes de Jérusalem. Par la révélation d'un choix de poètes judéo-espagnols, peu connu alors des caraïtes d'Orient, et par sa connaissance profonde de la langue hébraïque, il exerça une influence bienfaisante sur ces coreligionnaires. La haute renommée dont il jouit chez les auteurs caraïtes est d'ailleurs peu justifiée.

Un autre auteur caraïte de cette même époque, Abou Soleiman Daoud ben Ibrahim Alfasi, écrivit un grand lexique de la langue hébraïque, intitulé *Kitâb el-Igron*. Il paraît avoir vécu à Fès même. Il cite souvent entre autres Ibn Koreich, dont certains auteurs ont voulu faire un contemporain et même un imitateur de notre savant caraïte. La critique a cependant établi que le lexique de David Alfasi contient des passages empruntés non seulement aux savants marocains et espagnols, mais même au savant français Raschi ou Isaaqi, ce qui prouve qu'il avait été un contemporain de Moïse Draa'i[2].

David Alfasi écrivit encore un traité sur la vocalisation hébraïque et un commentaire des Psaumes, et il faut constater que dans tous ses écrits il fait preuve d'une vaste érudition.

Dans les passages de polémique dirigés contre les rabbinites, le lexicographe caraïte révèle des mœurs, des usages, qui nous montrent les caraïtes du Maroc comme ayant eu encore au XIIe siècle leurs rites et leurs traditions à part.

1. Cf. Fürst, *ibidem.* ; *J. Encyclopedia*, art. Dar'i.
2. Poznansky, *ibidem.*, p. 49 ; Fürst, *ibidem.*, IV.

S'il faut en croire Pinsker et Fürst[1], les historiens du caraïsme, son contemporain le grammairien caraïte Moïse Abraham Alfasi était le frère de David Alfasi.

Ce fut à Fès probablement que vécut un autre lexicographe caraïte, Ali ben Souleiman, issu d'une famille originaire, paraît-il, de Draa'[2].

Dans son lexique retrouvé par le caraïte Fürkoritz, et intitulé également *Ha-Igron*, nous trouvons des citations presque toujours anonymes, mais empruntées aux auteurs marocains précédents et au savant caraïte Ibn Faradj du XIe siècle, dont le disciple hispano-marocain Ibn El-Taras avait introduit, nous allons le montrer, le caraïsme officiel en Espagne.

Ali ben Souleiman doit donc être considéré comme le contemporain de tous les savants mentionnés plus haut, Quant à son lexique, disons seulement que ce caraïte y fait volontiers usage des données de la littérature rabbinique, mais qu'en revanche il ne tient pas compte de la Massora biblique, ce qui dénote chez notre auteur une certaine indépendance d'esprit[3].

Le premier réveil du judaïsme dissident du Maroc qui aurait pu cependant nous révéler certains côtés fort intéressants du caractère ethnique des Juifs marocains, ne devait pas avoir de lendemain. La terrible persécution des Almohades mit fin pour longtemps au mouvement intellectuel et religieux des Juifs du Maghreb. Les rares représentants du rite caraïte ayant échappé au massacre général émigrèrent du pays ou bien cherchèrent un refuge chez les Berbères ou plutôt chez les Judéo-Berbères du Rif et du Sud.

C'est dans l'Atlas, en effet, que nous retrouvons les derniers représentants de cette secte jusqu'au XVIIIe siècle, et

1. *Ibidem*, 108-119 ; Pinsker, לקוטי קדמוניות.
2. *Ibidem*, p. 122.
3. Poznansky, *ouvr. cité*.

ce fut peut-être là que naquirent au XIV[e] siècle les deux savants, caraïtes distingués du Maghreb, que nous retrouvons en Égypte.

La capitale de ce pays, le Caire, était, en effet, devenue vers la fin du XII[e] siècle un foyer de science caraïte et il n'y a rien d'étonnant que les savants caraïtes du Maghreb, dans l'impossibilité de déployer leur activité au Maroc même, aient préféré quitter leur pays natal pour aller s'établir en Égypte.

Le premier de ces savants fut Israël ben Samuel Ha-Dayyan (le juge) El-Maghrabi, qui florissait au Caire vers l'année 1300[1].

Il écrivit dans un hébreu correct et coulant un recueil de poésies liturgiques, des traités sur le calendrier juif et sur certaines questions d'ordre religieux. Ses autres écrits sont composés en langue arabe. Parmi ces derniers, mentionnons un traité des principes du caraïsme, un autre publié également en hébreu sur le rituel de l'abatage des animaux et un *Kitab el-Mourchid* ou Livre des commandements « où il révèle une indépendance d'esprit notoire, surtout en ce qui concerne le rituel de « l'inceste » et de l' « abatage ».

Dans ces deux dernières questions essentielles, il est d'ailleurs le précurseur de son compatriote, le médecin Samuel Ha-Rofe ben Mose El-Maalim El-Maghrabi[2], également juge au Caire, et en même temps la plus grande autorité caraïte depuis Josué El-Faradj. Originaire du Maghreb, ce savant avait reçu une éducation scientifique et religieuse soignée ; il publia, en 1394, son grand livre des commandements *El-Mourchid* (« le droit », en hébreu Meyacher) et plusieurs travaux d'exégèse biblique.

Le code religieux de Samuel El-Maghrabi fut reconnu par

1. Fürst, *ouvr. cité*, ch. v.
2. Fürst, *ibid.*

le monde caraïte, tout entier, jusqu'en Crimée, et son autorité comme législateur de cette secte ne faiblit pas jusqu'aux temps modernes. Ce qui est à noter dans l'œuvre de ce savant caraïte, originaire du Maghreb, c'est sa faculté surprenante à analyser et à résumer tous ses prédécesseurs, ainsi que sa tendance à s'en tenir à la réalité des choses religieuses et à consacrer les usages et les mœurs répandus parmi les caraïtes sans se soucier beaucoup des principes anti-traditionnels du caraïsme.

Un fait qui peut encore intéresser les lecteurs de notre étude, c'est que le rituel de la Schehita (abatage) établi par ce savant rappelle singulièrement celui d'Eldad le Danite ; il faut en conclure nécessairement que la consécration par ce dernier auteur caraïte du Maghreb des anciens usages et mœurs propres aux Juifs Maghrabiya fut la dernière manifestation de l'esprit particulier des Juifs autochtones, dont les derniers représentants se réfugièrent dans le sein du caraïsme avant de disparaître définitivement des annales de l'histoire juive,

VIII

A côté du courant talmudique et orthodoxe qui dominait la majeure partie des populations juives des grands centres commerciaux et intellectuels du Maghreb, nous nous trouvons, dès la première apparition des manifestations de l'esprit juif dans ce pays, en présence d'un autre courant d'abord purement « maghrabite » pour aboutir ensuite au caraïsme.

Nous avons déjà montré combien peu fondées sont les assertions de certains historiens qui veulent voir dans tout ce qui déviait du judaïsme traditionnel au Maroc, comme dans la Crimée et dans le bassin de la mer Noire d'ailleurs, les conséquences du mouvement caraïte. Cette confusion

admise par les savants, au lieu de préciser les dates et d'identifier les auteurs non orthodoxes que nous rencontrons dans l'histoire littéraire du Maroc, rend même difficile l'établissement d'une chronologie fixe et d'une histoire plus ou moins certaine des auteurs caraïtes au Maroc.

En effet, si nous écartons comme non fondée la thèse de l'existence présumée des caraïtes au Maroc avant le XIe siècle, que nous restera-t-il de tout l'édifice accumulé par les historiens du caraïsme ?

La critique, les successeurs immédiats et les écrits propres d'Ibn Koreich sont unanimes pour le considérer comme un Juif rabbinite, mais ayant conservé l'indépendance d'esprit d'un Maghrabi et d'un lettré éclairé.

En ce qui concerne Moïse Draa'i l'ancien, nul doute qu'il n'ait été un Juif orthodoxe mais appartenant à un rite distinct. Quant à son homonyme identifié longtemps avec lui, une lecture attentive de son Divan et les détails historiques que nous y trouvons nous montrent que ce poète caraïte avait connu les poètes espagnols du XIIe siècle, dont il avait imité ou tout simplement copié les œuvres.

La même constatation peut être faite quant aux deux frères caraïtes Moïse et David Alfasi, tous deux grammairiens : un examen attentif de leurs écrits a prouvé qu'ils y font usage des œuvres des maîtres de l'Espagne et même de la France du XIIe siècle.

Il demeure donc acquis qu'à une époque antérieure au XIe siècle au moins, aucune trace du caraïsme n'a été trouvée au Maroc, et que même après cette époque et jusqu'au moyen âge les communautés qui adhéraient à cette secte n'existaient en réalité qu'à Fès, à Draa', comme le constate M. Neubauer, et peut-être aussi, ajoutons-nous, à Sidjilmâssa : partout le caraïsme touchait de près son rival le rabbinisme, dont il semble dans certaines conditions avoir été une conséquence directe.

En revanche, beaucoup d'obsurité et de lacunes prêtant sans cesse à des confusions disparaissent si nous tenons compte de l'existence antérieure à la pénétration du talmudisme et du caraïsme à la fois des populations indigènes juives restées à l'écart, jusqu'à une époque avancée, des mouvements religieux qui avaient agité le judaïsme civilisé.

Les populations judéo-berbères dont l'histoire politique a été étudiée par nous et qui, dans l'esprit des historiens juifs (de ceux mêmes qui se doutent de leur existence) disparaissent tout d'un coup comme par miracle, continuaient en effet à conserver leur particularité religieuse propre ; plus elles étaient demeurées à l'écart des grands centres juifs, plus elles étaient fidèles, sinon à leurs croyances, du moins à leurs usages propres.

Le facteur intellectuel a joué un rôle fort peu important dans le développement ultérieur de ces Judéo-Berbères, par suite du penchant aux luttes et au particularisme qui distingue les populations autochtones du Belad es-Siba et de l'Afrique intérieure.

Afin de mieux préciser ce fait historique, nous n'avons d'ailleurs qu'à examiner les données suivantes relatées par les auteurs du moyen âge : au VII[e] siècle, nous avons vu les alliés juifs des conquérants de l'Espagne groupés autour d'un de leurs chefs pour reconquérir l'Espagne sur les Musulmans.

Dans ce même siècle les Juifs « maghrabiya » sont considérés par les Juifs asiatiques comme une population juive hérétique et dissidente. Cet esprit réfractaire à l'orthodoxie est témoigné maintes fois par les controverses religieuses échangées par les communautés africaines avec les princes de la synagogue, à partir du IX[e] siècle.

Ce même siècle a vu une tentative de schisme faite par le fameux Eldad, tentative singulièrement conforme à l'esprit des Juifs autochtones du Maghreb. Le premier savant du Maghreb, Ibn Koreïch, tient peu de compte de l'exé-

gèse rabbinique des conceptions religieuses. Sa manière de citer le Talmud rappelle même singulièrement celle des caraïtes.

Samuel ben Hofni, quoique devenu gaon lui-même, trahit, dans son exégèse surtout, une manière d'exposer fort peu rabbinique.

Au x[e] siècle la ville de Fès est citée comme continuant à maintenir les relations avec les Juifs du désert, c'est-à-dire avec les derniers éléments judéo-berbères plus ou moins indépendants, et rien moins qu'orthodoxes.

En Espagne, nous voyons que les parents du lexicographe Ménahem ben Saroug sont accusés d'hérésie et d'une hérésie autrement grave que le schisme des caraïtes puisqu'à l'instar des Berghouata ses adhérents semblent avoir mangé la chair du porc : ce qui suppose l'existence des sectes extrêmes à cette époque parmi les Juifs espagnols[1].

Le xi[e] siècle est décisif pour l'histoire religieuse des Juifs marocains. A cette époque le Talmud a pris une grande extension dans toutes les villes importantes, il finit par imposer sa discipline aux grandes masses, demeurées jusqu'ici indifférentes aux questions religieuses.

Or, les premiers renseignements précis qui nous sont parvenus sur l'existence des caraïtes au Maroc comme en Espagne datent du xi[e] siècle.

Un examen attentif des sources, ainsi que des événements politiques intimement liés avec la première apparition des caraïtes dans ce pays, nous permettra de déterminer l'origine première ainsi que le caractère propre des populations juives non orthodoxes que nous retrouvons au Maroc comme en Espagne à partir de cette époque[2].

Nous avons déjà constaté que la domination musulmane

1. Cf. le passage de Jehudi ben Chechet contre Ménahem (éd. Stern).

2. Cf. Ibn Daoud, toute la fin de sa Chronique; Graetz, VI, p. 94.

avait marché de pair avec l'expansion de l'autorité rabbinique et que par conséquent l'adhésion certaine du judaïsme africain au rite orthodoxe était devenue fatale. Cependant, en dehors de Sidjilmâssa, la seule cité rabbinique connue dans le Sud, il y avait de grandes populations juives parmi les Berbères à peine islamisés eux-mêmes, Juifs qui avaient conservé leurs traditions propres, et dont les conditions politiques et l'état social primitif avaient été réfractaires à l'esprit du Talmud.

L'invasion des Almoravides venus du désert avait profondément remué leurs voisins juifs : des populations guerrières juives vinrent, à la suite des conquérants, s'établir dans les villes marocaines et espagnoles.

La première mention de l'apparition des sectaires juifs en Espagne correspond, en effet, aux guerres des Almoravides. L'indication du chroniqueur Ibn Daoud est tellement précise qu'elle ne laisse lieu à aucun doute. Cet auteur raconte en outre que les sectaires venus en Espagne au XIe siècle y avaient occupé des forteresses.

Or, nous savons par d'autres sources que les guerriers juifs avaient été tellement nombreux dans l'armée de Techfin au cours de sa campagne contre Alfonso, que ce prince demanda un armistice de trois jours successifs : le vendredi, afin de donner congé aux soldats musulmans ; le samedi, pour permettre aux Juifs de ne pas travailler le jour du sabbat, et le dimanche pour donner la trêve à ses adversaires chrétiens [1]. Cette indication nous montre que le chiffre de 40 000 guerriers juifs donné par certains historiens comme ayant participé à cette guerre n'est pas excessif.

Le fait rapporté par Ibn Daoud, que les caraïtes occupaient vers la fin du XIe siècle des forteresses en Espagne, peut donc être considéré comme une conséquence directe des victoires des Almoravides : ces derniers, à l'instar des premiers

1. Cf. le Kartas, p. 213.

conquérants de l'Espagne, ont pu confier la garde des villes fortifiées à leurs auxiliaires juifs. Ce dernier fait nous explique aussi pourquoi les adversaires des Almoravides et le roi chrétien Alfonso Raimondo au siècle suivant avaient à deux reprises permis à leurs hauts fonctionnaires juifs d'humilier et de persécuter les caraïtes. Il s'agissait pour eux, probablement, de se débarrasser d'un élément guerrier étranger et allié aux Almoravides. En effet, la première persécution contre les caraïtes d'Espagne date de 1132 et émane d'un prince adversaire des Almoravides[1].

Quoi qu'il en soit, pendant longtemps encore les hérétiques de l'Espagne et du Maroc manifestèrent peu de goût pour les occupations d'ordre scientifique et intellectuel, ce qui n'était pas le cas des caraïtes d'Orient ; leurs adversaires rabbinites ne leur ménagent pas à ce propos leurs critiques et leurs railleries. Le code caraïte et probablement le nom même de cette secte étaient demeurés inconnus de ses guerriers du désert. Mais en présence de la floraison littéraire et religieuse chez les Juifs d'Espagne, ainsi que des rigueurs du rabbinisme qu'ils refusèrent de subir, l'un des leurs, Ibn El-Taras, se rendit à Jérusalem en 1090 ; il y étudia la Loi et fut initié aux principes du culte caraïte sous la direction du savant Josué ibn Faradj. De retour en Espagne, il réussit à imposer le caraïsme officiel aux sectaires et même à faire de la propagande parmi le reste de la population juive de ce pays.

Après la mort d'El-Taras, sa femme, surnommée la *Maalima*, continua son activité religieuse, et ce fut à partir de cette époque que la secte caraïte prit pied dans les deux pays voisins en se substituant ainsi à toutes les hérésies

1. La première persécution des caraïtes en Espagne eut lieu à l'instigation du vizir juif Joseph ibn El-Faroudj El-Kabsi. Ce dernier, dit Ibn Daoud, « les chassa de toutes les forteresses de la Castille et il ne leur laissa qu'une seule forteresse comme dernier refuge.

précédentes[1]. D'ailleurs, pendant le règne d'Ali ben Tachfin ils semblent même avoir regagné leurs anciens privilèges.

IX

La révolution religieuse accomplie par El-Taras en Espagne eut une répercussion sur les éléments dissidents des Juifs marocains ; dans les villes de Draa' et de Fès[2] où le nombre des Juifs du désert arrivés à la suite des Almoravides devait être particulièrement considérable, des communautés caraïtes se formèrent, qui donnèrent bientôt naissance à toute une école de savants. Il n'est pas certain d'ailleurs que ces deux villes n'avaient pas contenu des noyaux caraïtes déjà à une époque antérieure.

Quant aux Juifs indigènes des oasis et de l'intérieur, l'ignorance en matière religieuse et scientifique devait les tenir pendant longtemps encore à l'écart des divisions savantes des Juifs des grands centres ; même dans les endroits où certaines mœurs et traditions orthodoxes avaient réussi à pénétrer peu à peu, leurs habitants autochtones ne cessèrent pas néanmoins de rester des « Maghrabiya », des Juifs berbérisés.

Nous avons déjà eu l'occasion de citer le passage de Maïmonide concernant les Juifs berbères du centre que ce docteur considère à peine comme des orthodoxes. Quant à ceux des oasis du Maghreb proprement dit, nous possédons, à condition d'écarter la thèse de l'existence du

1. Cf. Ibn Daoud. En effet, tant que les Juifs dissidents demeurent ignorants et indifférents aux questions religieuses, nous ne trouvons aucune trace d'animosité de la part des Juifs orthodoxes. Mais Ibn El-Taras, en se faisant le législateur des sectaires qu'il initie au rite caraïte les a voués par ce fait même à la haine des orthodoxes. Cf. l'expression והטעהו רבים מהם.

2. Cf. Neubeauer, *J. Q. Review*, art. cité, p. 110.

caraïsme dans ces parages, des textes hébraïques qui nous confirment leur existence jusqu'au XVI[e] siècle.

C'est ainsi que nous avons relevé un passage d'Ibn Ezra qui nous renseigne sur les Juifs résidant à Ouerguela, au XII[e] siècle. Ces Juifs du désert avaient pratiqué l'usage, localisé chez eux et inconnu aux caraïtes, de commémorer l'exode de l'Egypte, par une sortie à la campagne ou par une sorte de fête des tabernacles pendant le premier jour de la fête de Pâques[1].

Nous devons constater qu'un usage plus ou moins analogue est pratiqué jusqu'à nos jours par les Juifs du Mzab[2] ; or, comme nous allons le démontrer, les habitants des oasis d'Ouerguela et du Mzab ont seuls échappé aux massacres des Juifs par les Almohades.

A la fin du XIV[e] siècle, le rabbin S. Duran mentionne encore les hérétiques d'Ouerguela comme formant une secte juive à part, tandis que Zacouto nous raconte qu'au XVI[e] siècle ils ont fini par embrasser le rite orthodoxe[3].

Après la persécution de 1146, rien ne semble avoir subsisté au Maroc de l'indépendance des Juifs autochtones ; cependant, quoi qu'en dise le chroniqueur juif Zacouta sur la disparition totale des hérétiques de l'Afrique, nous avons des preuves certaines que les débris des tribus judéo-berbères avaient en partie survécu au massacre et à la conversion générale à l'islamisme dus aux Almohades.

Nous avons déjà mentionné les tribus juives de l'Aurès qui s'étaient maintenues en état d'indépendance jusqu'au XVII[e] siècle.

Une indication de Léon l'Africain nous montre que, même dans l'Atlas, les Juifs, quoique réduits à l'état de servage, avaient su se maintenir jusqu'au XVI[e] siècle.

1. D. Cahena, *Œuvre d'Ibn Ezra*, p. 59.
2. Cf. l'étude du D[r] Huguet, *Les Juifs du Mezab*.
3. Le Youhassin de Zacouto.

Voici en effet les propres termes de cet écrivain : « Dans les montagnes de l'Atlas, il n'y a pas de villages mais seulement des bourgades et des villages qui forment la propriété des gentilshommes. Il s'y trouve beaucoup de Juifs qui sont volontaires jusqu'à exposer leur personne aux hasardeux combats et prendre la querelle en main en faveur de leurs maîtres qui sont les habitants de cette montagne. Mais ils sont, par les autres Juifs de l'Afrique, tenus et réputés hérétiques qui s'appellent carraum (caraïm)[1] »

Nous avons déjà vu combien le terme « caraïm » est vague. Ajoutons seulement que ces caraïms existaient encore en 1768, comme il ressort d'un document officiel[2].

Mais en dehors des Juifs agriculteurs de l'Atlas et du Rif qui parlent le chleuh et qui doivent être considérés comme les véritables descendants des anciens Juifs indigènes du Nord, en dehors de ces populations encore nombreuses, il existe, particulièrement dans les régions de l'Océan et des Ksours, des populations judéo-berbères qui constituent généralement des fractions distinctes des tribus arabes ou berbères, parlant leur langue et combattant dans leurs rangs. Quoiqu'ayant un cheikh juif distinct, ces fractions se croient obligées de défendre avant tout les intérêts de la tribu à laquelle ils appartiennent.

Malgré l'infiltration lente mais irrésistible des mœurs rabbiniques, à la suite des tournées des *missi* palestiniens et de l'affluence fréquente, après chaque persécution, des Juifs des villes, ces populations sont demeurées jusqu'à nos jours aussi ignorantes, et indifférentes en matière religieuse, que l'étaient leurs ancêtres au moyen âge. Du judaïsme, ils ne connaissent généralement que certaines traditions et certaines pratiques; ils savent, en outre, quel-

1. Plus haut, ch. II.
2. Comme l'a bien voulu communiquer M. Massignon d'après son ouvrage manuscrit.

ques courtes prières qu'ils récitent de mémoire[1]. Même dans les régions où ces dernières manifestations du judaïsme sont ignorées, et où certaines circonstances ont amené les tribus juives à embrasser l'islamisme, elles continuent à conserver des notions exactes sur leur origine juive, et l'exemple des Daggattoum[2] du désert n'est pas unique dans son genre. L'ignorance même et la simplicité des mœurs maintiennent ce souvenir d'une origine juive ancienne chez des populations dont toute la vie sociale, la raison d'être elle-même, sont basées sur les divisions généalogiques et ethniques datant d'un passé lointain, ainsi que sur la rivalité entre les tribus et les familles.

Plus d'une fois dans l'histoire médiévale du Maghreb et jusqu'aux époques modernes, nous nous retrouverons en présence des conséquences des liens étroits qui rattachent les tribus ayant une origine juive commune. C'est probablement là qu'il faut chercher la cause principale de la survivance de l'élément juif aux plus terribles persécutions, et même de l'apparition de temps à autre de Juifs influents, surtout à certaines époques troublées.

QUATRIÈME PARTIE

DÉCADENCE POLITIQUE ET SOCIALE. — L'ÉTABLISSEMENT DES JUIFS ESPAGNOLS

I

Mouvements littéraires et religieux, écoles rabbiniques et

1. Cf. Cahen, *Les Juifs dans l'Afrique sept.*; Kazès, *ibidem*, et les données de certains voyageurs.
2. Cf. plus haut, II, ch. VI.

caraïtes, tout, jusqu'à l'existence même des communautés, fut soudainement balayé par une de ces grandes catastrophes soudaines et imprévues dont l'Afrique semble avoir gardé le secret, catastrophe que les annales juives appellent « le glaive d'Ibn Toumart ».

La conquête du Maghreb par les Almohades, les dates et les événements qui s'y rattachent, forment autant de points obscurs. Les historiens arabes qui, en général, ne s'occupent des Juifs qu'en passant, font même le silence sur le fait lugubre de l'anéantissement du judaïsme au Maroc. Les chroniqueurs juifs de l'époque qui relatent ce fait capital de l'histoire juive, outre la confusion des dates qui règnent chez eux, ont une tendance manifeste à exagérer les conséquences de la persécution, probablement dans le dessein de ne pas dénoncer les survivants, obligés de dissimuler leur fidélité au judaïsme.

Essayons, par un examen des sources et des textes, de mettre un peu plus de lumière dans l'exposé des événements qui ont caractérisé la victoire des Almohades [1].

Dans la première moitié du xiie siècle, Abdallah ben Toumart, élève du fameux Al-Ghazali, profitant de l'état d'anarchie qui s'était emparé du Maghreb et de la rivalité entre les Zénata et les Lemtouna, fonda une secte religieuse d'une grande austérité de mœurs qui prit le nom d'El-Moaheddîn (Almohades), « les unitaires ». Le fondateur lui-même se faisait passer pour le Mahdi ; la nouvelle secte prit bientôt une extension considérable parmi les populations du Rif, hostiles aux envahisseurs venus du désert. Comme toutes les grandes conquêtes africaines, le soulèvement religieux, suscité par les Almohades, cachait des dessous politiques et des rivalités de races.

1. Nous donnons l'exposé des événements et des dates d'après Ibn Khaldoun (I, p. 252 et s.; II, 160), le Kartas (p. 271 et s.) et Mercier (II, p. 75 et s.).

Dans cette guerre, le fanatisme religieux des Almohades égala leur cruauté : chaque victoire amena une extermination générale des Almoravides et de leurs protégés les Juifs, ceux du désert comme ceux des villes.

En 1132, le général des Almohades Abd el-Moumen s'empara de la ville de Draa' ainsi que de toute la province de Sous. L'élégie écrite par Abraham ben Ezra, qui résume l'étendue de la persécution, précise en effet non seulement les noms des grandes communautés détruites, mais aussi l'ordre chronologique de la destruction des communautés éprouvées [1].

A propros de la prise de Draa' ce poète se lamente dans les termes suivants :

« Je déchire mon manteau (סוח peut faire allusion à toute la province de Sous) au sujet de Daraa' [2] conquise la première : ce fut un jour de samedi ; homme et femme ont vu leur sang versé comme de l'eau. »

En 1142 mourut le grand protecteur des Juifs au Maroc comme en Espagne, Ali ben Tachfin ; son fils Tachfin fut proclamé khalife en Espagne, tandis que les insurgés campés dans le Sud continuaient leur marche en avant à la conquête du Nord.

Dans ces dernières campagnes l'élément juif indigène, très nombreux dans le Sud et ayant encore conservé ses traditions guerrières, paraît avoir particulièrement souffert : l'anéantissement des grandes agglomérations fut presque complet.

1. Cette poésie si belle et si touchante a été publiée entre autres, dans le recueil des œuvres poétiques d'Ibn Ezra (édité par M. Cahana). Elle contient l'énumération des grandes communautés du Maroc et de l'Espagne détruites par la persécution. Un auteur anonyme y a ajouté un apostich qui contient la liste des villes du Maghreb oriental et de l'Ifrikia éprouvées par la persécution.

2. L'auteur lit Daraa' דרעה ; il emploie le terme לפנים, ce qui fait allusion à la destruction de cette ville survenue longtemps avant toutes les autres.

A défaut de renseignements précis, les historiens juifs traitant fort peu du sort de ces populations orthodoxes, quelques déductions et détails des œuvres des écrivains de l'époque nous permettent d'entrevoir les funestes conséquences du drame d'extermination qui s'était joué dans le Sud.

Les historiens arabes nous racontent que seuls l'Ouerguela (Ouargela) et le Mzab subsistaient encore après l'invasion de 1142[1].

Or, Ibn Daoud et Ibn Ezra nous témoignent de l'existence des Juifs hérétiques et *non caraïtes* à Ouergela. Quant au Mzab, les usages et les mœurs propres aux Juifs de cette oasis jusqu'à nos jours confirment leur origine autochtone et fort ancienne[2].

En dehors de ces centres, de toutes ces populations jadis si nombreuses, des fractions et des débris de tribus seulement survécurent à la terrible catastrophe.

En 1145, le sultan Tachfin succomba à la suite de défaites de ses troupes près de la ville d'Oran. Les derniers Almoravides tinrent encore à Tlemcen. Pendant le siège de cette ville, Abd el-Moumen reçut la soumission des habitants de Sidjilmâssa. Ces derniers, fidèles à la tactique des Almoravides, se ruèrent sur les Juifs de cette ville qui furent massacrés ou obligés d'embrasser l'islamisme.

A propos de la ruine de cette fameuse communauté, Ibn Ezra s'exprime ainsi : « J'appelle le deuil sur la communauté de Sidjilmâssa, cité des savants superbes et des sages[3],

1. *Auteurs cités.* Quant au Mzab, j'attire l'attention du lecteur sur la lettre de Maïmonide citée plus haut où il parle précisément des Juifs qui résident parmi les Beni Mouaz. Or le Mzab se trouvait alors encore sous la domination des Beni Mouaz (Cf. le Kartas, p. 148).

2. Cf. plus haut, III, ch. VIII.

3. Même la ville des Gaonim, le plus haut degré dans la hiérarchie rabbinique.

elle vit sa lumière couverte par les ténèbres ; les colonnes du Talmud s'écroulèrent ; l'édifice de la Loi fut anéanti et la Mishna fut foulée aux pieds. »

En effet, la ruine de Sidjilmâssa signifiait en même temps la perte pour le judaïsme du seul foyer de science juive dans l'extrême Sud marocain.

La ville de Tlemcen fut prise en 1146. Les Juifs de cette ville n'eurent pas d'autre sort : « La majesté de la communauté de Tlemcen, dit ce même auteur, s'évanouit et sa gloire disparut définitivement. »

En même temps, la ville de Marrakech fut prise après une résistance acharnée de 11 mois. Cette ville, qui avait réuni dans ses murs des réfugiés de toute la province, souffrit particulièrement de la cruauté des conquérants : après sa prise, cent mille habitants furent massacrés [1]. On n'épargna que les commerçants et les artisans, entre autres, probablement, les Juifs qui embrassèrent l'islamisme [2].

A ce propos Ibn Ezra nous dit :

« La résidence royale, la noble ville de Marrakech, a vu ses précieux fils transpercés par l'épée ; l'œil cruel de l'ennemi ne les a pas épargnés. »

Fès, l'ancienne capitale subit le même sort : « Hélas ! dit Ibn Ezra, anéantie aussi la communauté de Fès, le jour où ses fils furent livrés à la perte [3]. »

Ceuta et Méquinez, comme le confirme Ibn Ezra, furent également témoins de la destruction de leurs communautés juives (en 1148) [0].

1. Cf. le Kartas, *ibidem.*

2. Le terme משמה qui signifie « être foulé » est assez vague et implique probablement le fait de la survivance de la grande majorité de la population qui préféra la conversion feinte à la mort.

3. Ibn Daoud, un contemporain de ces événements dit : « Le glaive d'Ibn Toumart commença à sévir en 4902 (1142) ; et il ordonna la persécution religieuse, » גזר להוציא כלזה.

Ibn Ezra dans sa poésie donne la date de 1072 années depuis la

La conquête du Maroc par les Almohades fut consommée vers 1146 ; mais certains chroniqueurs juifs donnent pour le commencement de la persécution la date de 1142 ; cette dernière année coïncide avec le mouvement d'envahissement du Nord inauguré alors par Abd el-Moumen.

Les dates chronologiques se précisent ainsi plus ou moins et, malgré l'affirmation de Graetz et certains autres historiens, l'indication d'Ibn Daoud que l'année 1142 signala le commencement de la persécution religieuse de la part des Almohades ne se heurte à aucune contradiction.

L'invasion des provinces de l'intérieur par les Almohades, commencée en 1138 et suivie du « glaive d'Ibn Toumart », devait donc entrer encore, avant la conquête des capitales, dans une nouvelle phase non moins terrible : au massacre partiel des Almoravides et des Juifs avait succédé une sommation de se convertir à l'islamisme sous peine de mort.

Ce fait explique seul l'assertion du Kartas qui raconte qu'après la conquête de Marrakech, les commerçants et les artisans avaient été laissés en vie : ces derniers étaient probablement les Juifs obligés de se convertir à l'islamisme pour avoir la vie sauve.

Abd el-Moumen, devenu maître de la situation, reprit la thèse de Yousouf ben Tachfin à l'égard des Juifs. Il leur rappela, à son tour, la prétendue promesse de se convertir faite par leurs ancêtres à Mahomet si, au bout de cinq siècles leur Messie n'était pas arrivé. Il leur déclara qu'il ne voulait plus les tolérer dans leur erreur, ni prélever sur les infidèles aucun impôt ; que seule la conversion à l'islamisme pouvait les sauver, et il leur laissa le choix entre ces deux alternatives : l'Islam ou la mort[1].

La vérité était probablement que les Almohades qui

destruction du Temple (corrigée à tort par M. Cahana en 1070) ce qui correspond à la donnée d'Ibn Daoud. Une autre source donne la date de 4898 (1038), comme le commencement de la persécution.

1. Cf. Graetz, VI, 131.

n'avaient pas voulu laisser subsister les éléments guerriers juifs du Sud, essentiellement dévoués aux Almoravides, n'avaient aucune raison d'exterminer totalement les résidents juifs pacifiques et jouant un rôle très important comme commerçants et artisans dans les grandes villes du Nord ; ils s'étaient contentés de satisfaire leur zèle religieux.

Mais les Juifs résistèrent, préférant souvent le martyre à la conversion ; c'est ainsi que l'on cite, parmi les martyrs de cette époque, le rabbin Jehuda ben Soussan de Fès.

Abd el-Moumen apporta bientôt une modification à son ordonnance trop exclusive, en permettant aux Juifs de s'expatrier à condition toutefois de ne pouvoir aliéner ni vendre les biens dont le transport était impossible. Chaque ville dont les Almohades s'emparèrent vit appliquer cette cruelle ordonnance, qui s'étendait également aux chrétiens. Fidèles à ce système, leurs troupes ruinèrent toutes les communautés juives de Salé ou Sla dans l'Extrême-Occident et jusqu'à El-Mahédia[1].

En raison des persécutions qui avaient accompagné la deuxième croisade, fort peu de Juifs profitèrent de l'autorisation de quitter le pays pour chercher un refuge dans les pays chrétiens. D'autre part, l'Espagne méridionale fut à son tour envahie par les « Philistins » ou les Berbères Almohades, qui ne tardèrent pas à appliquer le même traitement aux communautés juives[2].

Parmi les émigrants de la première heure on cite le poète et rabbin juif Jehuda ben Abbas dont le collègue Jehuda ben Soussan fut mis à mort pour avoir osé braver l'ordonnance

1. S. Hacohen, *Chronique Emeq Ha-Bacha,* p. 20, et Verga, *Chronique Schebet Jehuda,* p. 50.

2. Il faut tenir compte de ce fait qu'une grande partie des légendes qui circulent au Maroc concernant les Philistins ou les Berbères datent de cette époque, bien que l'origine de cette identification soit plus ancienne (Cf. plus haut, ch. II).

de l'émir. Quant à la grande majorité des Juifs marocains, toutes leurs ressources consistant en biens qu'il ne leur était pas possible d'emporter, ils firent en public profession d'islamisme, tout en restant fidèles à la loi de Moïse dans l'intérieur de leurs demeures. Ils attendirent ainsi une occasion de se défaire de leurs biens et d'émigrer.

Il leur était assez facile de feindre leur nouvelle religion car on n'exigeait d'eux que leur présence de temps en temps dans les mosquées, le fléau de l'inquisition n'ayant jamais sévi dans les pays musulmans.

Quoi qu'il en soit, l'existence officielle des communautés juives du Maroc fut anéantie lors de la conquête du Maghreb par les Almohades, au point que les chroniqueurs de l'époque nous disent : qu'aune trace d'Israël ne subsista de Tanger jusqu'à El-Mahédia [1].

II

L'obligation de porter, au moins publiquement, le masque de l'islamisme, pesa douloureusement sur la conscience des survivants de la grande persécution des Almohades.

Les esprits faibles, les hésitants finirent par déserter le judaïsme et c'est à partir de cette époque que nous trouvons au Maroc une classe très nombreuse de renégats juifs ; certaines familles des plus influentes de Fès et d'autres villes de l'intérieur doivent en effet leur origine à ces anciens convertis dont le nombre augmentait à chaque nouvelle persécution. Quant aux masses demeurées fidèles à leur loi, elles semblèrent avoir été vouées au mysticisme et à un état social et intellectuel dégradant. Maïmonide, dans la lettre adressée à son élève Ibn Aknin, s'exprime au sujet

1. Ibn Daoud et Zacouto, p. 215 ; Graetz, VI.

de la situation faite aux Juifs marocains de son temps, dans les termes suivants : « Toute joie a été troublée pour les Juifs du Maghreb ; tout pieux est obligé de se dissimuler et la lumière d'Israël est éteinte[1]. »

Les plus naïfs et les plus crédules se laissaient facilement entraîner par de faux mouvements messianiques qui, sous le masque mystique, dissimulaient souvent des dessous ou des considérations politiques. Dès 1147 un Juif de Fès se déclara Messie et il trouva dans cette ville des partisans, ce qui attira sur les Juifs des nouvelles violences de la part du gouvernement[2].

Néanmoins il faut supposer que les néo-musulmans de Fès n'eurent pas beaucoup à souffrir de la part des Almohades, si nous en jugeons d'après les faibles proportions de l'émigration des Juifs de la région et surtout d'après un fait beaucoup plus caractéristique : le père de Maïmonide accompagné de son célèbre fils et de tous les siens, se voyant dans l'impossibilité de continuer à observer les préceptes du judaïsme à Cordoue sans être découvert, préféra s'en aller à Fès, où les rigueurs de la loi ne paraissent pas avoir empêché la profession des études et des pratiques juives. Ce fut à Fès que le jeune Maïmonide continua à approfondir la science juive et trouva le moyen de s'adonner aux sciences profanes dans l'intimité des savants musulmans de cette ville.

Le séjour du plus grand Juif du moyen âge à Fès marque un événement dans l'histoire du judaïsme marocain[3].

L'islamisme feint, au fur et à mesure que la persécution se prolongeait, avait fait des progrès dans le camp des Juifs.

L'assimilation aux mœurs et aux croyances arabes avait fini par menacer l'existence même du judaïsme. Dans ces

1. Cf. Graetz, VI, dans les notes.
2. A. Cahen, *ouvr. cité,* p. 46.
3. V. sur cet auteur Graetz, VI, *Winter und Wünsche,* II.

conditions, un rabbin zélé, ayant trouvé moyen sans doute de ne pas se convertir à l'Islam, publia un pamphlet dans lequel il déclara que tous les Juifs qui prenaient le masque de l'Islam pour sauver leur personne ne devaient plus être regardés comme des Juifs, bien que dans leur cœur ils fussent sincèrement attachés au judaïsme. Le sévère rabbin prétendait que dans le cas où l'émigration devenait impossible, on devait se laisser tuer plutôt que de feindre une conversion à une autre religion.

Cette manière de voir qui aurait fatalement mis fin à l'existence des Juifs dissimulés dans le Maghreb ne laissa pas que d'émouvoir profondément Maïmoun et son fils Moïse. Le premier publia une épître dans laquelle il réfuta la thèse trop exclusive du rabbin anonyme [1].

Quant au jeune Maïmonide, il écrivit en langue arabe une brochure très documentée [2] dans laquelle il réfuta les arguments du rabbin par trop zélé, en affirmant que le Talmud, en recommandant de faire sacrifice de sa vie plutôt que de commettre un acte d'idolâtrie, n'a pas en vue les religions qui admettent l'unité de Dieu, et entre autres l'Islam dont le prophète Mahomet a réussi à imposer le monothéisme pur aux idolâtres et qui exige de ses adhérents, non des actes sacrilèges, mais une simple formule verbale.

Cependant il y exprima la crainte trop justifiée d'ailleurs que la durée de la persécution ne tiédît le sentiment juif et ne fût la cause des progrès de l'islamisme à l'intérieur des familles, à la suite des habitudes extérieures.

Pour parer à cette éventualité, il engagea les croyants à profiter de la première occasion qui se présenterait pour émigrer du Maghreb.

1. Cf. les ouvrages cités et A. Cahen, 46.
2. Intitulée מאמר קדוש השם ou אגרת השמד (article « le Martyre » ou « Message sur la persécution »).

Conçu dans un esprit de haute tolérance et en termes énergiques, l'écrit du jeune maître réussit à ramener le calme dans l'esprit des malheureux persécutés qui entrevirent ainsi la possibilité de ne pas être rejetés du sein de la synagogue.

Cette propagande dangereuse faillit coûter la vie au jeune savant. Dénoncé au gouvernement, par les renégats probablement, il aurait subi une mort certaine sans l'intervention influente du poète et du savant musulman Abou'l-Arab ben Moïcha. Par suite de ces circonstances il ne resta plus à Maïmonide qu'à suivre le conseil qu'il avait donné lui-même aux autres et à quitter le Maghreb. Ce qu'il fit en effet en 1165.

La patience des malheureux néo-musulmans était cependant soumise à une épreuve trop dure pour que des encouragements verbaux seuls, si énergiques fussent-ils, pussent les empêcher de se laisser entraîner par l'espoir d'une délivrance miraculeuse, prompte.

En 1172, un Juif marocain se déclara à son tour précurseur du Messie et il sut réunir autour de lui, non seulement beaucoup de Juifs, mais encore un assez grand nombre de musulmans, ce qui fait croire à une tentative de révolte, sous l'égide de la croyance mystique [1].

Chose curieuse, l'impulsion à ce mouvement nous semble avoir été donné par Abraham ben Ezra, l'un des esprits les plus positifs que le judaïsme du moyen âge ait produit.

En effet, nous avons trouvé parmi les écrits astrologiques de ce savant hardi un horoscope qui prédit l'avènement des grands changements politiques pendant l'année 1174 [2].

« En cette année-ci, le traître qui n'appartient pas à la race royale » (le prince almohade) sera humilié et abattu, et j'y vois une preuve que l'empire d'Edom (les chrétiens

1. A. Cahen, *ibid.*
2. Œuvres d'Ibn Ezra, *édition citée,* II, p. 115.

de l'Espagne) l'emportera sur lui ; et que la puissance des Al-Masmoud, les insurgés, sera abattue ; leur union sera divisée et Dieu (béni soit-il) jettera parmi eux la peste, l'épée et la terreur. Ils lutteront homme contre homme, province contre province, jusqu'à ce qu'ils s'anéantissent l'un l'autre.

Cependant une lutte éclatera entre Kouch (Berbères) et Kédar (Arabes) et sur les côtes de l'Espagne, de l'Orient et dans le Maghreb et jusqu'à l'Océan il y aura des désolations par suite de la rencontre de Jupiter et de Mars. Dans ces années-ci il y aura, avec l'aide de Dieu, un espoir pour ceux de notre nation. Les rois les honoreront et les élèveront, et il les associeront à leur gloire.

Il est même possible que Dieu daigne nous donner un espoir plus efficace encore et une fin glorieuse (allusion au Messie). »

Les présages destinés probablement à donner du courage aux esprits hésitants et chancelants et qui escomptaient la rivalité entre les Berbères et les Arabes et même la possibilité d'une victoire chrétienne en Espagne ne tardèrent pas, on le voit, à produire leur effet.

Le « précurseur » du Messie de 1172, en attendant l'arrivée du véritable Messie, avait réuni autour de lui non seulement beaucoup de Juifs, mais encore un grand nombre de musulmans, probablement les derniers partisans des Almoravides.

Le mouvement se répandit dans le pays et parvint aux oreilles d'Abd el-Moumen, qui fit saisir l'agitateur et lui demanda une preuve de sa sainte mission. Cet homme comprit qu'il n'échapperait en aucune façon à la mort ; il résolut donc d'en finir le plus promptement possible et déclara au prince ne pouvoir lui donner de meilleure preuve qu'en ressucitant après qu'on l'aurait décapité.

Il fut donc exécuté et comme la résurrection n'eut pas lieu, l'émir fit saisir tous les partisans du faiseur de mira-

cles qu'il emprisonna et finit par leur imposer une forte amende.

Jusqu'en 1185, date de la mort d'Abd el-Moumen, la persécution ne semble pas s'être adoucie et dans cette même année encore Joseph ben Aknin quitta sa ville natale, Ceuta, pour aller chercher un refuge plus sûr en Orient [1]. Elle devint toutefois plus supportable sous le règne des fils du précédent émir Aboû Yousouf Ya'koub Al-Mansour.

Deux raisons ont contribué à atténuer à cette époque les rigueurs de la persécution.

D'abord la djezia ou les taxes spéciales que payaient les Juifs et les chrétiens soumis au fisc formaient la source principale des revenus des sultans et même des institutions de bienfaisance et de piété ; or les Almohades, pour se maintenir malgré l'hostilité des chérifs et des tribus, entretenaient des troupes soldées et avaient constamment besoin d'argent.

D'autre part, le Kartas raconte que « le prince que nous venons de nommer était plein de jugement, agréable et n'aimait pas verser le sang ».

En présence d'une résistance passive, mais toujours vivace, de la part des Juifs qui persévéraient dans leur croyance, ce prince finit par reconnaître officiellement leur situation particulière, sinon comme Juifs, du moins en tant que groupement distinct.

Il imposa aux Juifs convertis un costume qui les distinguait des vrais croyants ; ils durent porter de longs et lourds vêtements noirs avec des manches d'une longueur et d'une largeur démesurées, et à la place des turbans des voiles lourds et grossiers.

Quant à la reconnaissance officielle du particularisme

1. Cf. la lettre de Maïmonide aux savants de Lunéville. Graetz, VI, p. 324.

des néo-musulmans, il l'expliqua par un raisonnement non dénué de subtilité orientale [1].

« Si je savais que les nouveaux convertis à l'Islam fussent de vrais et de sincères croyants, je chercherais à les confondre avec les anciens musulmans par tous les moyens possibles et surtout par les liens du mariage. Si d'un autre côté j'étais convaincu qu'ils eussent conservé antérieurement la foi de leurs pères et par conséquent leurs anciennes erreurs et leur incrédulité, j'exterminerais tous ces hommes et réduirais à l'esclavage leurs femmes et leurs enfants ; mais je suis dans le doute à ce sujet : voilà pourquoi je leur impose un costume distinctif qui est loin d'être à leur avantage. »

Mais il y avait, dans cette attitude de l'émir, autre chose qu'une simple question d'humanité ; elle lui permit de prélever les taxes prélevées autrefois par les raïas sur des populations quoique fort peu attachées à l'Islam mais qu'une persécution semi-séculaire avait réduites à un état d'humiliation et d'abattement dont elles ne devaient plus se relever pendant tout le moyen âge.

Sous le règne d'Abdallah Mohammed En-Nasir (1198), les rigueurs de la persécution paraissent s'être sensiblement relâchées : ce prince changea la forme des vêtements des Juifs et des nouveaux musulmans d'une façon plus avantageuse pour eux et il leur ordonna de porter des turbans et de longs caftans de couleur jaune. Cette dernière couleur leur resta longtemps imposée, au point que les Arabes du désert ont donné à la couleur isabelle des chevaux le nom de « sfer-el-Yehoudi » (jaune juif [2]).

Quoi qu'il en soit, cette mesure équivalait à une reconnaissance officielle du judaïsme au Maroc, et c'est en effet à partir de cette époque que le nom de Juifs réapparaît offi-

1. Cf. Cahen, *ibid.*
2. *Ibidem*, p. 47.

ciellement dans les annales de l'histoire de l'Empire. Ainsi les historiens arabes nous racontent que sous le règne d'Al-Mamoun le successeur du prince précité, son rival et neveu Yahia, descendit de la montagne, s'empara de la ville de Marrakech où il démolit l'église chrétienne et massacra un grand nombre de Juifs et de Beni Ferkhan dont il pilla tous les biens[1].

Ce dernier incident nous ramène aux rivalités des princes et aux querelles intestines qui avaient caractérisé les règnes des derniers Almohades. Or les Juifs marocains, grâce aux liens intimes qui les unissaient aux populations indigènes et aux tribus du Sud, ont toujours su profiter des mouvements politiques et des changements de dynasties dans ce pays agité.

Une fois de plus, les nomades du désert réussirent à s'emparer des provinces marocaines, apportant ainsi un changement favorable à la situation des Juifs.

Tandis que la Tunisie avait été conquise sur les Almohades par la nouvelle dynastie des Hafsides, les Beni Zeyân, tribu berbère venue du désert, s'emparèrent en 1221 de Tlemcen. Si dans cette dernière ville nous ne trouvons plus de trace de judaïsme avant 1391 nul doute qu'Agadir, aujourd'hui faubourg de Tlemcen, ait contenu un noyau de populations juives[2].

Enfin les Beni Merin Zenata venus de l'extrême Sud envahirent la région occupée par le Maroc actuel et supplantèrent définitivement les Almohades.

Le commencement du règne des Mérinides fut signalé par un grand désastre. Tout le Soûq de Fès avait péri dans un incendie et les Juifs durent être particulièrement éprouvés[3]. En revanche, les Mérinides qui n'avaient aucune rai-

1. Kartas, p. 365.
2. Cf. plus haut, I, ch. x.
3. Kartas, p. 395.

son de persécuter les Juifs et préféraient profiter de leurs services et des impôts prélevés sur eux, leur rendirent la liberté du culte à condition de payer des impôts spéciaux et de porter le costume jaune imposé par les derniers Almohades.

Par ces mesures clémentes, Yahia, le premier prince mérinide (1248), réussit à rendre le bien-être et la prospérité à la ville de Fès[1].

Il semble même que les Mérinides se soient attiré ainsi les sympathies des ascètes et des institutions pieuses par les dons et les impôts qu'ils prélevaient sur les Juifs.

En effet, sous le règne du prince Abou Yousouf Yaqoub le Mérinide, nous voyons la djezia des Juifs affectée (vers 1260) aux ascètes et aux aveugles[2].

Ce dernier prince semble avoir pris les Juifs sous sa protection particulière. Ainsi en 1234 les habitants de Fès, excités par un marabout fanatique, se jetèrent sur le quartier juif, pénétrèrent dans les maisons et y massacrèrent 14 personnes. Mais le prince Abou Yousouf Yaqoub monta à cheval et s'empressa vers le Mellah pour arrêter le massacre. Il donna aux émeutiers l'ordre formel de quitter le quartier juif et de ne plus l'approcher.

Cette tentative de massacre général doit même être considérée comme la cause première du déplacement du quartier juif de l'ancienne ville dans Fès la nouvelle, devenue la résidence des princes mérinides. Il faut voir là probablement l'origine de l'institution obligatoire des Mellah ou quartier juifs entourés de murs et défendus par des troupes.

Léon l'Africain nous raconte, en effet, à ce propos[3] :

« Les Juifs demeuraient premièrement dans l'ancienne cité ; mais la mort d'un roi n'était pas plutôt divulguée

1. *Ibidem* et Cahen, p. 46-48.
2. Kartas, p, 426.
3. *Ouvr. cité,* IV, p. 435.

qu'ils étaient immédiatement saccagés par les Maures. Pour remédier à ce danger les rois durent les faire déloger de Fès l'ancienne pour les établir dans la ville neuve, leur imposant tribut pour les avoir fait échapper à un tel danger, et les avoir mis en un lieu où ils sont maintenant en sécurité : c'est une forte, longue et large place où sont synagogues, maisons et boutiques. »

Pendant toute la durée du XIV[e] siècle et jusqu'à l'arrivée des exilés de l'Espagne en 1391, les conditions dans lesquelles les Juifs avaient vécu ne semblent pas avoir subi de changements importants.

En dehors des invasions fatales des tribus qui pillaient généralement les maisons juives et des mouvements populaires provoqués fréquemment par des fanatiques, surtout en raison de l'affluence toujours croissante des familles maraboutiques, les annales juives ou arabes ne signalent aucun fait qui aurait troublé la vie normale des communautés juives.

Tout au contraire, ce fut à l'époque des Mérinides que l'influence des intendants chrétiens et surtout juifs, dont les rois ne purent se passer, pesa sur la politique des souverains et contre-balança la propagande des marabouts et des chérifs généralement hostiles aux non-musulmans[1],

III

La situation générale des Juifs marocains, pendant toute la période qui suivit la persécution des Almohades avant l'immigration des Juifs espagnols, se présente à nous dans ses grands traits, sous l'aspect suivant :

Dans les régions montagneuses de l'extrême-sud, comme

1. Cf. A. Cour, *L'Établissement des dynasties des chérifs saadiens au Maroc*, ch. I-II.

dans le Rif, dans l'Atlas et dans la province de Sous, où des populations agricoles juives avaient réussi à survivre à toutes les persécutions, ces descendants des anciens aborigènes étaient réduits par leurs nouveaux maîtres, les propriétaires arabes ou berbères, à l'état de servage. Jusqu'à nos jours de nombreux villages juifs se trouvent dans cet état de servage, les rigueurs de la loi musulmane ne permettant pas aux infidèles de posséder des biens immobiliers. Si nous en jugeons d'après certaines traditions conservées, particulièrement dans l'Aurès, cette dernière transformation de l'état foncier des agriculteurs juifs a dû s'accomplir en grande partie à la suite des invasions des Beni Hilal, qui s'approprièrent à la fois les terrains et les paysans qui les cultivaient.

Si la protection des seigneurs a préservé leurs serfs juifs d'une extermination certaine, il est vrai d'autre part que ces Juifs, les descendants des anciens guerriers judéo-berbères, ont défendu au besoin la vie et les propriétés de leurs maîtres.

Dans ces conditions il ne faut pas chercher parmi ces misérables serviteurs de la glèbe des traces d'une vie intellectuelle ou religieuse intense : ils partageaient avec leurs maîtres les superstitions et les croyances primitives et surtout le culte des marabouts si étranger au judaïsme pur.

Quant aux Juifs établis parmi les tribus berbères, il paraît certain qu'ils partageaient avec ces derniers les misères et les avantages que cette situation comportait, sans se heurter à des lois et des règlements d'exclusion.

Tout le reste des Juifs de langue arabe ou berbère, dispersés dans les campagnes, formaient dans la plupart des cas les seuls marchands et artisans de l'endroit et ils demeuraient, même aux époques les plus troublées, un élément trop indispensable pour la population musulmane, pour que cette dernière permît de les sacrifier facilement. Léon l'Africain signale pourtant jusque dans les endroits

les plus reculés la présence de ces Juifs, commerçants, artisans, orfèvres, serruriers, forgerons, ouvriers en soie, tailleurs, cordonniers, fondeurs de métaux, portiers, peintres, etc. [1], etc.

En ce qui concerne les grandes villes, cet auteur nous dit entre autres :

« Jusqu'aujourd'hui, les Juifs ne sont pas seulement des commerçants et des intermédiaires, mais dans une ville comme Fès, ils forment la plus grande partie des orfèvres, à cause qu'un musulman n'oserait pas battre la monnaie, ni l'argent, ce qui est prohibé par l'Islam qui considère le métier d'orfèvrerie comme étant de l'usure.

« Mais d'un autre côté il plaît aux seigneurs qu'il y ait des ouvriers qui fassent ces ouvrages pour les musulmans, et c'est là l'une des grandes causes de la tolérance usée par les gouverneurs envers les Juifs [2]. »

Il va sans dire qu'en dehors de quelques chrétiens tolérés dans le pays, les seuls usuriers et banquiers qui avaient des relations avec l'extérieur étaient des Juifs. Les sultans eux-mêmes avaient recours à l'argent de leurs intendants juifs.

On a vu plus haut que les Almohades avaient un moment voulu se passer de la djezia, la seule source certaine de revenus de l'Empire, mais que cette mesure s'était trouvée irréalisable et qu'ils avaient fini par surseoir à la persécution des Juifs. Nous rencontrerons encore, à l'époque des Mérinides, des intendants et des percepteurs juifs devenus des gens indispensables pour les princes. Les revenus de la djezia avaient servi entre autres choses à apaiser le zèle des marabouts. Dans ces conditions on conçoit facilement le rôle que les percepteurs de ces impôts jouèrent dans le

1. *Ibidem*, I, p. 148 pour l'Atlas et p. 156 pour le Sous, parmi les Berbères et les Arabes.

2. *Ibid.*

sein des communautés ainsi que dans la vie politique du pays en général.

Vers la fin du XIVe siècle, le montant de la djezia était, comme il ressort de l'indication d'un rabbin de l'époque, de deux pièces d'or et d'un huitième, c'est-à-dire d'environ dix-neuf francs par tête, pour le paiement desquels toute la communauté était solidaire et responsable : cela s'appelait le « canoun »[1].

La taxe des pauvres retombait sur les riches ainsi que celle des rabbins, des officiants et des instituteurs religieux que la communauté dispensait de payer.

En raison de ces exemptions et si nous tenons compte de la rapacité des gouverneurs locaux, il n'était pas rare de voir prélever sur certains Juifs la somme annuelle de 300 francs par tête.

Mais en dehors de la djezia et du kharadj payé par les propriétaires en général il y avait des contributions extraordinaires, chaque caïd ou gouverneur usant de sa force pour extorquer aux Juifs le plus d'argent possible.

En cas de guerres ou de révoltes, les Juifs étaient astreints à fournir au prince les sommes et les marchandises nécessaires, et à titre gratuit bien entendu. Quant à ce qu'on appelle les « cadeaux » aux sultans et aux gouverneurs, ils pesaient lourdement sur le budget des communautés.

Il faut ajouter à ces frais généraux, les caisses de secours, les sommes affectées au rachat des coreligionnaires capturés par les Berbères, pour se faire une idée des charges qui pesaient sur les Juifs quelques peu aisés.

Sous ce rapport, les plus privilégiés étaient les Juifs demeurant à côté des Berbères ou sous la protection des seigneurs. Les premiers partageaient généralement le sort de leurs voisins tandis que les derniers, comme Léon l'Africain le dit nettement, profitaient de l'indépendance des

1. A. Cahen, *ouvr. cité*, p. 49-52.

gentilshommes eux-mêmes pour être soustraits à tout impôt ; les uns et les autres avaient généralement à subvenir, par suite de leur état religieux primitif, aux besoins multiples du culte et des œuvres de bienfaisance.

Dans les relations avec l'extérieur, un cheikh el-Yehoud, ou moqaddem, représentait chaque communauté juive, tandis que les fractions résidant parmi les tribus relevaient d'un cheikh juif soumis au caïd de la tribu tout entière.

Le niveau religieux et intellectuel des Juifs marocains baissa surtout depuis la persécution des Almohades. Les écoles rabbiniques furent toutes détruites et les rares lettrés qui surgirent encore au XIIIe et au XIVe siècles, ne trouvant pas de terrain favorable à leur activité au Maroc, s'en allèrent vers des pays plus hospitaliers [1].

Les mœurs et les superstitions arabes et berbères, singulièrement favorisées par l'ignorance des masses juives, s'infiltrèrent partout, jusqu'aux centres les plus rapprochés du littoral. Les relations morales et même matérielles avec les Juifs de l'Espagne semblent presque s'être arrêtées à une époque où le Maroc, en général, végétait moralement et politiquement.

L'influence musulmane s'exerça sur toute la vie sociale des Juifs ; lorsque les premiers réfugiés espagnols vinrent s'établir au Maroc, ils furent effrayés en constatant l'abaissement social des Juifs de langue arabe : les superstitions de toute sorte et surtout le culte des marabouts dominaient la loi ; les usages arabes pénétraient jusqu'aux synagogues ; l'ignorance des rabbins était si grande que les Juifs, dans leurs propres litiges, se voyaient astreints à faire appel à la compétence des juges arabes et au droit musulman.

1. On en trouve de nombreuses indications dans le livre cité de M. Cahen et surtout dans les *responsa* des rabbins des XIVe et XVe siècles.

De plus en plus, les Juifs indigènes s'éloignaient de tout le reste du judaïsme.

Décimés, pressurés, humiliés, méprisés et tolérés au prix des services qu'on attendait d'eux, ces anciens autochtones du Maroc semblaient être voués définitivement à un état moral et social lamentable, lorsqu'une nouvelle émigration inopinée des Juifs, venus une fois de plus et dans des conditions analogues à huit siècles de distance, de la presqu'île pyrénéenne, secoua de sa torpeur profonde ce membre d'Israël, qui semblait atrophié.

IV

C'était en 1391. La populace chrétienne, fanatisée par des moines et jalouse de la prospérité dont les Juifs jouissaient en Espagne, se rua sur les quartiers des Juifs d'Aragon, de Castille et de Mayorque[1].

Des centaines de milliers de Juifs furent massacrés, d'autres se virent dans la nécessité d'embrasser le catholicisme pour avoir la vie sauve. C'est à partir de cette époque que commence l'histoire tragique des Marranes ou Juifs néo-chrétiens convertis malgré eux.

Mais un grand nombre de persécutés, menacés par le fanatisme, et parmi eux de fameux rabbins et des savants distingués, préférèrent s'expatrier et chercher un refuge en Afrique : ce furent les premiers pionniers de la nouvelle infiltration ethnique et linguistique juive qui donna naissance au groupement judéo-espagnol établi depuis dans le Maghreb.

Avec l'arrivée des réfugiés espagnols dans les villes du littoral commence une ère nouvelle et très prospère dans la vie matérielle et intellectuelle des Juifs marocains.

Afin de faire mieux ressortir l'importance de cette colo-

1. Cf. Graetz, VII.

nisation marocaine par les Juifs espagnols nous devons donner quelques détails sur son extension.

Déjà, en 1391, des colonies judéo-espagnoles se formaient dans les villes suivantes : Alger, Oran, Tunis, Tripoli, Mostaganem, Milianah, Bougie, Fès, Tlemcen, Marrakech, etc...

Il nous faut cependant signaler, parmi ces réfugiés, des familles d'origine française expulsées naguère de France et établies avant 1391 en Espagne, telles les familles Ouran et Zarfati.

Généralement bien accueillies par les gouverneurs musulmans, qui caressaient l'espoir de profiter largement des relations commerciales des nouveaux arrivés avec l'Europe, les réfugiés devaient à la grande science de leurs rabbins, ainsi qu'au sentiment de solidarité juive, d'avoir fini par s'imposer à leurs coreligionnaires indigènes qui végétaient jusqu'alors dans toutes les villes de la côte du Maghreb.

Mais l'antagonisme entre ceux qu'on appelait « les porteurs de turbans » (les Juifs indigènes) et ceux surnommés « les porteurs de bérets » (les Juifs espagnols), dû surtout à la supériorité intellectuelle de ces derniers qui s'imposèrent par leur science et par leurs mœurs, ainsi qu'à la concurrence commerciale faite par les nouveaux arrivés aux anciens résidents juifs du Maroc, ne manqua pas d'éclater : il persiste dans une certaine mesure jusqu'à nos jours. Si les uns considèrent les autres comme des « roumis » (Européens, presque non Juifs), ces derniers traitent les Juifs indigènes de forasteros (étrangers, presque barbares).

Quoi qu'il en soit, le nombre des réfugiés espagnols et portugais établis dans toutes les villes du littoral du Maghreb n'a pas cessé de s'accroître pendant toute la durée du xv[e] siècle : déjà, dans ce dernier siècle, ils formèrent la majorité de la population de la capitale et des villes mentionnées plus haut.

Grâce à leur intelligence, à leurs capacités commerciales

et à leurs relations avec leurs frères de la Turquie et des pays européens, ils réussirent à relever le bien-être de l'empire marocain : ils contribuèrent ainsi dans une large mesure à l'unification des provinces et à l'établissement des dynasties chérifiennes.

La dernière grande immigration des Juifs d'Europe eut lieu en 1492, après l'expulsion définitive des Juifs de l'Espagne[1]. Un nombre considérable d'expulsés débarqua devant Oran et Tétouan, pour se rendre à Fès. Mais en présence de l'hostilité des habitants de cette dernière ville, due surtout à la peste qui se déclara parmi les réfugiés, le sultan Abou Saïd leur désigna un emplacement nouveau près des murs de l'ancienne ville. Un nouveau quartier juif, le Fondaq, fut ainsi créé. Peu après, Fès comptait dans son enceinte cinq mille maisons israélites[2] et le Maroc tout entier comptait plus de trente mille familles juives, sans compter probablement les Juifs du Blad es-Siba[3]. Pendant toute la durée du siècle suivant, on signale l'affluence des réfugiés espagnols et portugais échappant aux terreurs de l'inquisition pour aller s'établir au Maroc, sur les côtes barbaresques et en Turquie.

Dans toutes les villes du littoral nord-africain, à partir de Tripoli et jusqu'à Salé ou Sla dans l'Extrême-Occident, des communautés judéo-espagnoles se formèrent et finirent par imposer la langue et les mœurs espagnoles aux Juifs indigènes de ces provinces mêmes.

La côte nord-africaine, celle du Maghreb surtout, était pour ainsi dire redevenue une vaste colonie européenne.

Cependant, une fois de plus, les populations juives indigènes de l'intérieur ont prouvé leur faculté surprenante de

1. Cf. Mercier, *Hist. de l'Afrique sept.*, II, p. 414 ; Graetz, IX, p. 12 et suiv.
2. Cf. la chronique קורא הדורות à propos du rabbin Bérab.
3. Chénier, I, p. 27.

résistance à toute absorption complète par un élément venu du dehors. En cela, Juifs de langue berbère et Juifs de langue arabe se sont révélés Africains purs.

Les réfugiés espagnols qui avaient réussi, grâce à leur supériorité intellectuelle et matérielle, à s'assimiler leurs coreligionnaires aborigènes de tous les autres pays méditerranéens, furent impuissants à effacer la physionomie propre des Juifs autochtones du Maroc : les villes de l'intérieur, le Sud tout entier et même la côte de l'Océan à partir de Rabat et vers le Sud, c'est-à-dire toutes les provinces qui avaient déjà auparavant des communautés judéo-arabes ou berbères surent maintenir l'autonomie de leur langue primitive et de leurs mœurs propres, sans laisser toutefois de profiter largement de l'impulsion morale et économique donnée au pays tout entier par les nouveaux venus [1].

Dans certains centres, et entre autres dans la capitale elle-même, envahis par la grande masse des réfugiés andalous et définitivement, semble-t-il, conquis par eux, le génie propre des Juifs indigènes ne tarda pas à secouer l'influence venue du dehors et finit par revenir aux traditions rajeunies et à la langue du moyen âge [2].

Quoi qu'il en soit, l'établissement des Juifs espagnols au Maroc marque une étape nouvelle, la quatrième grande période dans l'histoire des Juifs marocains.

Après avoir connu une longue période héroïque à travers laquelle on reconnaît à peine les rares vestiges de l'influence judéo-romaine, les Judéo-Africains étaient entrés, avec la prédominance de l'Islam, en plein moyen âge judéo-arabe, époque où le génie religieux et intellectuel du judaïsme marocain avait succédé au génie guerrier et colonisateur de ses prédécesseurs.

1. Cf. la *Revue des Écoles de l'alliance israélite,* II, p. 127.

2. C'était là le cas de Fès et de Marrakech dont les communautés sont devenues purement arabes.

Secoué jusque dans ses fondements par le fanatisme de ses maîtres et condamné définitivement à végéter dans des conditions atroces pendant de longs siècles, le judaïsme marocain vit ainsi s'ouvrir pour lui une ère nouvelle de régénération et de relèvement lors de l'apparition des réfugiés de l'Espagne.

Cette quatrième et dernière époque de l'histoire des Juifs au Maroc mérite que nous lui consacrions une étude à part.

En attendant, et afin de faire mieux ressortir la conclusion qui s'impose sur la répartition ethnique des différents éléments juifs auxquels l'explorateur se heurte au Maroc, nous croyons utile de jeter un coup d'œil d'ensemble sur l'histoire des Juifs depuis l'arrivée des immigrants espagnols jusqu'au XIXe siècle.

V

La domination des Mérinides avait singulièrement favorisé le développement de l'élément juif au Maroc. Nous avons déjà parlé de la politique mercantile de ces princes qui, basée souvent sur l'appui des intendants chrétiens et juifs et plus tard exclusivement sur celui des Juifs, qui fournissaient presque toutes les ressources de revenus de l'empire : la djezia et les impôts sur le commerce étranger. Plus d'une fois les intendants essayèrent de réformer les impôts et de les répartir même sur les religieux et les marabouts, ce qui provoqua contre eux des troubles et des persécutions de la part des familles maraboutiques devenues particulièrement influentes depuis le XVIe siècle [1].

En 1391, Mouley Cheikh accorda un refuge à un grand nombre de Juifs espagnols à Fès comme dans les villes du

1. Cf. Cour, *ouvr. cité*, ch. I-II.

littoral : tous les petits princes et les gouverneurs du Maghreb firent de même.

L'arrivée des exilés signifiait plus qu'une simple augmentation des revenus de la djezia : elle apportait avec elle toute une révolution économique et financière dans le Maghreb.

Les nouveaux venus donnèrent, grâce à leurs capitaux et à leurs relations avec l'Europe, un nouvel essor au commerce et à l'industrie : l'exportation et l'importation des marchandises augmentèrent considérablement, et comme les princes prélevaient des taxes de 8 à 10 pour 100 sur tous les produits exportés et importés, ils se trouvaient personnellement intéressés au succès des Juifs.

Dans ces conditions il n'est pas étonnant que ces derniers, encouragés et protégés par les pouvoirs, aient monopolisé le commerce du pays et fini par s'emparer de branches de commerce qui jusqu'alors étaient réservées aux musulmans seuls : d'où une nouvelle source de persécutions contre les Juifs, et même une cause de soulèvement contre leurs protecteurs les princes musulmans.

A peine établis dans le Maghreb, les Juifs espagnols eurent à subir des traitements plus ou moins vexatoires.

Déjà en 1442 la communauté de Témesgana fut saccagée par les marabouts ; ces derniers, on va le voir dans ce qui suit, sous le masque du fanatisme religieux dissimulaient des desseins purement matériels [1].

Au XIVe siècle la communauté de Fès avait atteint un bien-être inconnu depuis le Xe siècle. Le géographe arabe Bakouwi dit que les Juifs formaient alors la majorité de la population de la capitale.

Le sultan Abd el-Haqq, le mérinide, avait pour conseiller et intendant en chef le Juif Haroun et il confia à d'autres Juifs « parce qu'il les préféra, dit-on, aux chrétiens » des

1. Cf. A. Cahen, *ouvr. cité*.

postes importants. En quête d'argent il s'était laissé avancer par les banquiers juifs des sommes considérables.

L'intendant Haroun, dans le dessein d'augmenter les revenus du gouvernement, avait entrepris une réforme radicale des impôts prélevés par l'État et il avait eu l'audace d'imposer tout le monde, même les personnes sacrées des chérifs et des marabouts. Cette mesure ne tarda pas à soulever un mécontentement général dans le pays : la foule, guidée par les marabouts, envahit, en 1465, le palais et tua à la fois le sultan et son conseiller juif[1].

Il s'ensuivit un massacre des Juifs de la capitale dont un certain nombre, afin d'éviter une mort certaine, se virent dans la nécessité d'embrasser l'islamisme. Cependant telle était à cette époque l'influence prise par les Juifs dans le pays que le successeur d'Abd el-Haqq, Abou Saïd, ne tarda pas à autoriser les nouveaux convertis à revenir à la religion juive : ce fut ce même sultan qui accorda en 1492 un refuge aux exilés espagnols malgré les protestations des musulmans et d'un certain nombre de Juifs.

Toutefois, afin d'apaiser la colère des fanatiques, le sultan renouvela l'édit sur les vêtements portés par les Juifs et il leur interdit, en outre, d'approcher, étant chaussés, le quartier musulman, de monter à cheval ou de porter des armes[2].

On sait que ces restrictions restées en vigueur jusqu'au siècle dernier subsistent encore aujourd'hui dans certains endroits.

Une autre source de persécution contre les Juifs résidait dans la concurrence faite par les commerçants judéo-espagnols aux musulmans. Favorisés par le gouvernement et les autorités de la capitale, ces Juifs entrèrent en relations avec leurs coreligionnaires indigènes disséminés dans les

1. Cf. Cour, *ouvr. cité*, p. 36.
2. Cahen, p. 60 et s.

oasis du Sud et jusqu'au Soudan, et réussirent ainsi à s'emparer du commerce du Soudan par l'intermédiaire des Juifs du Sous et du Touat[1].

Les commerçants arabes s'émurent et l'écrivain Abd el-Kerim El-Meghili prêcha une guerre sainte contre les Juifs. Approuvée par les légistes de Tlemcen, cette propagande aboutit à un massacre des Juifs dans le Touat et dans le Soudan, où un prince nègre devenu musulman s'acharna particulièrement contre eux.

Dans ce conflit sanglant certains qâdis du Touat et du Sud et surtout les légistes de Fès, ville particulièrement intéressée aux succès commerciaux des Juifs, défendirent la cause de ces derniers : ce qui montre combien l'intérêt pèse souvent sur la politique et sur la loi dans les milieux les plus fanatiques.

Toutefois, l'hostilité des légistes de Tlemcen aboutit à un massacre des Juifs de cette ville, massacre qui eut lieu en 1546. Elle favorisa également l'extension des qadidites, adversaires acharnés de tout ce qui n'est pas musulman orthodoxe dans le Soudan occidental[2].

Vers la fin du xve siècle les derniers mérinides végétaient dans le Nord, impuissants à remédier à l'état d'anarchie dans lequel l'empire était tombé. A cette même époque la famille maraboutique des chérifs saadiens gagnait de l'importance dans le Sous et il est peut-être intéressant de remarquer que la première impulsion à la création du futur empire chérifien fut donnée par un Juif du Sud. Ce fait est important à un double point de vue : D'abord parce qu'il nous explique certains points obscurs des relations des chérifs avec les Juifs, ensuite parce qu'il

1. Cf. pour les détails très caractéristiques de cette persécution, Cour, *ibidem*, p. 46; Huart, *Litt. arabe* et Bargès, *La Dynastie des Beni-Zeyan à Tlemcen* (Supplément).

2. Cf. sur l'expansion de cette secte dans le Soudan l'ouvrage cité de M. Le Chatelier.

nous révèle les dessous de la rivalité qui existait entre les Juifs du Sud et leurs coreligionnaires espagnols du Nord ; on connaît en effet l'attachement que ces derniers avaient manifesté à l'égard des derniers princes mérinides.

Un chroniqueur juif de l'époque nous raconte que la première impulsion à la conquête de l'empire par les chérifs fut donnée par le Juif Mas'oud Mazliah ben Medjchach, de Draa'. Ce dernier aurait prédit à El-Qaïm que ses deux fils s'empareraient du trône marocain[1].

D'ailleurs cette prédiction et l'encouragement même accordé par les Juifs aux chérifs devait avoir pour motif l'intérêt avant tout : jusqu'au XVIe siècle les Anglais importaient de la mélasse d'Espagne, lors de l'expulsion des Juifs d'Espagne un Juif converti suggéra au fondateur de la dynastie chérifienne d'installer de vastes plantations de canne à sucre dans la province de Sous[2].

Les conséquences politiques et économiques de l'introduction de cette dernière industrie furent énormes. D'un côté, les chérifs étaient personnellement intéressés à son développement, d'autre part les Juifs avaient réussi à détourner les Anglais de l'Espagne et à les attirer vers le Maroc.

Grâce à ces relations avec l'Angleterre, les Juifs des villes occidentales profitèrent largement de la protection des consuls britanniques tandis que ceux de la côte méditerranéenne se groupaient surtout autour des représentants des états italiens et même de la France[3].

1. Chronique de Joseph Hacohen (cf. Cour, *ouvr. cité*, p. 35 : « Le Chérif El-Qaïm prétendait en effet que ses deux fils avaient été voués à des grands projets. » Le chroniqueur juif, contemporain de ces événements, affirme que l'origine du mouvement des chérifs saadiens avait été la prédiction du Juif nommé de Draa', qui était peut-être un zaddiq ou marabout juif. On sait en effet que les marabouts juifs du Sous sont également vénérés par les musulmans et les juifs. »

2. Cf. Cour, *ouvr. cité*, p. 239.

3. Cf. *La France et les protégés juifs aux Échelles du Levant et*

Cet état de choses donna naissance à une double politique extérieure et intérieure chez les Juifs eux-mêmes.

Alors que les uns, ceux du Nord surtout, appuyaient les Mérinides, les autres, par contre, favorisaient la cause de leurs protecteurs, les chérifs saadiens.

Au commencement du XVI[e] siècle un prince mérinide avait comme vizir le Juif espagnol Samuel Valense [1]. Dans un moment de crise où son souverain fut menacé par les alliés des Mérinides, le vizir juif équipa une troupe de 1 400 Juifs et Maures, se mit à la tête de la petite armée et eut raison de l'armée des adversaires.

Ce dernier fait d'une action militaire des Juifs au Maroc peut être corroboré par une autre donnée du même siècle où nous verrons une armée de 3 000 Juifs combattre les ennemis des chérifs : il confirme chez les Juifs marocains la persistance d'un esprit guerrier inconnu ailleurs. On sait en effet que jusqu'à nos jours plusieurs mellahs marocains sont défendus par des canons. Il n'est pas impossible que ces manifestations guerrières se soient réveillées chez les Juifs au XVI[e] siècle par leur contact avec leurs coreligionnaires du Sud.

A ce siècle, en effet, appartiennent les dernières données relatées plus haut sur les guerres des tribus juives de l'Aurès, ainsi que sur la réapparition des Juifs du Touat, d'Ouerguela, et de certaines autres oasis.

Au Maroc même, nous rencontrons encore en 1660, un Juif du nom d'Ibn Mecha'al qui habitait un bourg près de Tâza, surnommé Dâr Ibn Mecha'al, et qui, à la tête de ses guerriers, dominait toute la région et les tribus environnantes comme prince indépendant. Ce Juif fut combattu et

dans les États barbaresques à la fin du XVI[e] siècle (*Revue des études juives*, t. XIII, p. 35 et suiv.), et le livre de M. Alexis de Vaux, *La France et le Maroc* (p. 35 et s. et p. 68), aussi notre étude sur la colonie des Maghrabim en Palestine.

1. Graetz, t. IX, p. 15.

tué par Mouley Ar-Rachid, mais les récits de ses exploits se sont perpétués jusqu'à une époque postérieure [1].

Chénier nous raconte de son côté qu'un Juif commandait « la montagne du Juif » dans l'Atlas « et qu'il était considéré par les Brebes comme souverain [2] ».

Nous voyons volontiers dans ce fait l'une des multiples manifestations de l'influence des Riata, dont certaines fractions semblent avoir conservé le judaïsme jusqu'à une époque avancée. Il existait encore en 1721, dans le Rif, une communauté juive du nom de Beni Riata [3], communauté absorbée probablement plus tard par celle de Tétouan [4].

D'ailleurs, l'époque du relèvement des Juifs marocains occasionné par les réfugiés espagnols correspond à une recrudescence d'activité juive dans toutes les régions et jusqu'aux oasis les plus lointaines. Si les Juifs du Touat ou du Soudan surgissent à cette époque, les anciens Juifs dissidents d'Ouerguela donnent une fois de plus signe de vie : ils finissent au XVI[e] siècle par embrasser le judaïsme orthodoxe [5].

VI

Cependant, si le judaïsme marocain a su recouvrir son ancienne influence pendant toute la durée du XVI[e] et du XVII[e]

1. Cf. entre autres Cour, *ibidem*, p. 179 et p. 188-197.
2. *Histoire de la Mauritanie*, s. III, p. 345.
3. En hébreu ce nom s'écrit בני ציאט. La tribu des Riata étant d'origine antéislamique, il faut peut-être voir dans ce nom une origine totémique comme dans celui de Noun confondu plus tard avec le père de Josué. ציט signifie en hébreu: oiseau de proie.
4. Le nom figure parmi les communautés données par une liste rabbinique écrite pour les besoins des actes religieux en 1728. Cette communauté ne se trouve plus dans la liste des établissements juifs au Maroc publiée par l'*Al. Isr.* dans son annuaire de 1904.
5. Cf. le Youhassin, p. 215.

siècle, il avait en revanche à endurer des persécutions et des émeutes partielles et même générales.

Entre 1523 et 1530, eut lieu une grande persécution dirigée contre les Juifs et dont la cause, non encore éclaircie, doit être attribuée aux troubles généraux qui avaient marqué l'avènement au pouvoir des chérifs saadiens, de même qu'aux intrigues des Turcs[1].

En 1524 ces derniers s'emparèrent de tout le Maghreb central et ruinèrent les communautés juives par des impôts très lourds. En 1554 les Turcs s'emparèrent de la ville de Fès. Pour sauver leurs boutiques d'un pillage certain, les Juifs s'empressèrent de payer aux envahisseurs la somme de 25 000 mithqals[2]. En 1660 Mouley Ar-Rachid s'empara de la province de Sous et en expulsa la plupart des résidents juifs. Ce prince, qui tua également le Juif influent Ibn Mecha'al, semble avoir eu des griefs personnels contre les Juifs qui étaient demeurés fidèles à son frère Mouley Ismaël. Mais le besoin d'argent l'emporta chez l'usurpateur du trône chérifien sur les penchants personnels et il finit lui-même par nommer le Juif Josué ben Hammocheq, chef des Juifs, ce qui signifiait en même temps, intendant ou percepteur en chef[3].

Son frère Ismaël, à peine rétabli sur le trône de Fès, recueillit les Juifs expulsés par son frère de Sous, qui s'établirent à Fès et contribuèrent beaucoup à rendre à la communauté de la capitale la physionomie arabe qu'elle avait avant l'arrivée des réfugiés espagnols ; le même sultan, d'ailleurs, ne manqua pas de frapper les Juifs de lourds impôts.

Cependant, comme nous l'avons déjà dit, les chérifs trai-

1. V. les détails Kayserling, *Revue des Études juives*, t. 39, p. 315 et suiv.

2. A. Cahen, *ouv. cité*, p. 114.

3. Cf. Cahen, *ibidem*, et Cour, *ouvr. cité*.

tèrent généralement bien les Juifs et leur attitude ne différa pas beaucoup de celle de leurs prédécesseurs mérinides.

Au XVIe siècle nous rencontrons à Fès, les familles des Palache et Ruthes qui étaient particulièrement influentes auprès des chérifs. C'est à la dernière moitié de ce siècle qu'il faut attribuer le fait d'armes accompli par les Juifs en faveur du Chérif, et qui nous est rapporté par Mendoça : Pendant une révolte des tribus berbères, l'un des chérifs resté sans troupes équipa un régiment de 3 000 Juifs qui combattirent les rebelles et provoquèrent par leur héroïsme l'admiration des Berbères eux-mêmes [1].

Au début du XVIIIe siècle nous rencontrons encore à Fès un vizir juif du nom de Soumboul. D'ailleurs la deuxième moitié de ce siècle marque une époque de décadence pour les Juifs marocains [2].

En 1790 eut lieu la dernière grande persécution qui ait durement eprouvé les Juifs, particulièrement ceux de la côte [3].

En dehors des persécutions et des vexations à l'intérieur, les Juifs du littoral avaient beaucoup à souffrir des attaques des chrétiens en Afrique. Les Espagnols surtout se distin-

1. Cf. Kayserling, *Zur alten und neuen Geschichte der Juden in Morocco* (*Monatschrift* de Graetz et Frankel, 1868).

2. *Ibidem.*

3. Cf. *Revue des Études juives*, t. 37, et מסע בערב, ou le Voyage au Maroc de Romanelli.

Par suite des révoltes des tribus la communauté de Marrakech fut pillée et les Juifs de cette ville cherchèrent un refuge à Aghmet. Dans l'extrême Sud, à Touggourt, eut lieu vers la fin du XVIIe siècle une persécution des Juifs. Les Juifs de cette oasis, convertis par violence à l'islamisme, forment le groupe distinct des « Mehadjerine » (Mercier, *ouvr. cité*, III, p. 42).

Chénier et le voyageur hébreu S. Romanelli retracent un sombre tableau de l'état des Juifs au Maroc à la fin du XVIIIe siècle. Cependant le premier exagère certainement en affirmant qu'il n'était pas resté alors au Maroc plus de 5 000 familles juives.

guèrent par la cruauté dont ils traitèrent les Juifs tombés entre leurs mains.

En 1543 ces derniers conquirent Oran ; ils massacrèrent une partie des Juifs et emmenèrent les autres, au nombre de 1 500, en captivité ; ces derniers furent rachetés par leurs coreligionnaires de Fès et d'Oran [1].

En 1532 le moine fransciscain André Spolite vint à Fès pour exhorter les Juifs à embrasser le christianisme. Mais, ayant échoué dans sa tentative, il préféra le suicide à l'aveu de son insuccès [2].

En 1578, la ville de Tétouan assiégée par les Espagnols vit ces derniers lever le siège. De nos jours encore les Juifs de la côte commémorent ce fait par une fête joyeuse qu'ils appellent *Pourim de los cristianos* [3].

En 1669 les Juifs d'Oran furent particulièrement éprouvés par les armées espagnoles [4].

Quant aux Portugais, il faut distinguer dans leur attitude envers les Juifs deux étapes distinctes. Avant l'expulsion des Juifs du Portugal ces derniers semblent avoir particulièrement favorisé l'expansion de l'influence portugaise en Afrique : un chroniqueur juif exprime sa satisfaction à propos de la prise de Ceuta par les Portugais, en 1415 [5].

Ce fut dans cette dernière ville que se réfugièrent les marranes de Majorque qui forment une secte à part nommée « les ghuetas » [6].

Entre 1506 et 1515, les Portugais occupèrent toute la côte occidentale du Maroc. A cette dernière occasion on cite plusieurs faits survenus particulièrement pendant la prise

1. Cf. Mercier, II, p. 420, 392,
2. La chronique citée de J. Hacoben et Graetz, *ibidem*, p. 12 ; Blum, *La Croisade de Ximenès en Afrique*.
3. Cf. Mercier, t. III, p. 54, et la *Rev. des Écoles*, *ibidem*.
4. Mercier, *ouvr. cité*, III, p. 225.
5. Cf. la Chronique de Verga. Aug. Cour, *ouvr. cité*, p. 29.
6. *Rev. des Écoles*, etc., III, p. 214.

des villes de Safi et d'Azemmour, dans lesquels seul le concours armé des Juifs préserva les conquérants de grands désastres[1].

Cependant, après l'expulsion des Juifs et l'introduction de l'inquisition au Portugal, les Juifs n'eurent plus aucune raison de prêter leur concours à leurs persécuteurs. Néanmoins, on cite ce fait qu'après la bataille d'El-Kçar en 1578, un grand nombre de nobles portugais ayant été faits prisonniers, les Juifs rachetèrent les captifs et les traitèrent d'une manière tellement généreuse, que l'un de ces nobles captifs, l'historien Mendoça, a tenu à consacrer aux Juifs marocains, à leur générosité comme à leurs faits d'armes, les pages les plus élogieuses[2].

Il serait toutefois injuste d'affirmer que les Juifs marocaine ne surent pas profiter de la bienveillance des puissances chrétiennes.

Plus d'une fois les consuls chrétiens et surtout les consuls et les agents politiques juifs contribuèrent à la sécurité et même au prestige des Juifs marocains.

En 1556, Charles-Quint nomma consul général et chargé d'affaires d'Espagne à Fès le Juif Jacob Consino d'Oran. Cette charge importante passa dans cette famille de père en fils jusqu'en 1666.

D'autre part, le Juif Don Joseph de Toledo fut envoyé par le sultan comme ambassadeur extraordinaire auprès des Pays-Bas, où les Juifs jouissaient alors d'une influence énorme[3].

En 1750 un Juif fut envoyé par le sultan comme ambassadeur à la cour de Danemark.

La situation des Juifs des villes maritimes s'améliora par-

1. Les détails, souvent très pittoresques, sont donnés par Léon l'Africain (passim) par Mendoça et par Kayserling, *art. cité.*

2. Kayserling, *art. cité.*

3. Cf. A. Cahen, *ibidem*, p. 72.

ticulièrement depuis que l'Angleterre prit son ascendant sur le Maroc. En 1755 nous voyons les Juifs marocains aider l'Angleterre à conclure la paix entre Alger et le Maroc[1].

Lors de l'établissement des Anglais à Gibraltar, les Juifs profitèrent largement de l'asile que l'Angleterre leur offrit dans cette ville, devenue l'Eldorado des Juifs du Maghreb.

Mais ici nous touchons déjà au seuil du XIX[e] siècle qui marque une période de transition dans l'histoire des Juifs marocains.

A cette époque de bien-être matériel et d'influence politique correspond une période de relèvement intellectuel et d'activité religieuse.

Déjà à partir de 1391 les grandes villes du Maghreb deviennent la résidence de rabbins et d'écrivains espagnols de haute valeur. Les écoles que ces derniers ont fondées propagent la science théologique même parmi les Juifs de langue arabe. A partir du XV[e] siècle ces derniers font preuve à leur tour d'une vie intellectuelle intense, si nous en jugeons d'après le nombre considérable des rabbins fameux qu'ils produisent depuis ce siècle[2].

Cette renaissance religieuse et rabbinique atteint son apogée au XVI[e] siècle, après l'arrivée des derniers réfugiés de la grande presqu'île[3].

Pendant un certain temps le Maroc rayonne sur tout l'Orient juif par le nombre de ses savants distingués et la renommée de ses autorités religieuses.

En Égypte nous trouvons dans la première moitié de ce siècle les deux savants Nathan Chalâl et surtout son parent Isaac Chalâl, investis du titre de Nagid ou de « prince des

1. Cour, *ouvr. cité*, p. 214.

2. La plupart des auteurs marocains faisaient imprimer leurs livres en Italie, particulièrement à Livourne.

3. Les controverses des rabbins Duran, Bar-Chechet, etc., contiennent de nombreux renseignements historiques sur le Maghreb.

Juifs » de l'empire égyptien et auquel appartenait alors la Palestine[1]. C'est au Caire que florissait en même temps le fameux rabbin marocain d'origine espagnole, David ben Zemero ou Zimra[2].

Tripoli, dont les Juifs étaient tombés dans un état d'ignorance extrême, voit au XVIe siècle sa communauté restaurée et la loi rabbinique rétablie grâce à un autre rabbin marocain, Simon ben Labi[3].

A Tunis, la famille des rabbins lettrés Tanoudji, originaires de Tanger, inaugure une nouvelle période d'activité littéraire[4].

Quant à la Palestine, il suffit de mentionner le savant rabbin de Fès, Jacob Bérab, l'esprit rabbinique le plus hardi du siècle, pour donner une idée plus ou moins exacte de l'influence exercée sur les communautés de la Terre-Sainte par les nombreux rabbins émigrés du Maroc. Parmi ces derniers citons encore la famille du bibliographe Azoulai[5].

Au Maroc même, le nombre des auteurs et des rabbins est considérable pendant toute la durée du XVIe siècle et du XVIIe siècle. Cependant la décadence des études rabbiniques due à de multiples causes politiques et sociales commence avec le XVIIIe siècle, et la Kabbale ou le mysticisme importé par les réfugiés espagnols triomphe de la casuistique et de l'homolétique des rabbins. Toutefois, au fur et à mesure que les Juifs espagnols éprouvent une tendance à négliger les études religieuses, les Juifs de l'intérieur affirment leur suprématie intellectuelle et à partir du XVIIIe siècle

1. Cf. Graetz, t. IX, note IV.
2. *Dictionnaire biographique d'Azoulaï*, lettre ר.
3. *Ibidem*, lettre ש.
4. Cf. Kazès, *Notice bibliographique sur la litt. juive tunisienne*, p. XXX.
5. V. pour les détails notre étude *La Colonie des Maghrabim en Palestine* (*Arch. Mar.*, t. V).

la plupart des auteurs rabbiniques du Maroc dont certains ont acquis une autorité universelle dans le judaïsme appartiennent à ces derniers.

Parmi les écrivains d'origine marocaine il faut mentionner l'écrivain italien Andrea di Monti qui naquit en 1576 dans le Mellah de Fès et qui se convertit plus tard au christianisme[1].

Déjà Chénier a fait la remarque que, tandis que les Juifs espagnols étaient restés ignorants en hébreu et dans les études sacrées, leurs coreligionnaires de langue arabe savaient presque tous la langue hébraïque.

Cette situation n'a pas beaucoup changé jusqu'au milieu du dernier siècle[2]. Dans les villes de la côte surtout l'indifférence en matière religieuse et la pénétration des idées modernes avaient beaucoup contribué à l'émancipation religieuse et sociale des Juifs espagnols.

La fondation des écoles de l'Alliance israélite a avancé cette œuvre de familiarisation des Juifs des grands centres avec la langue française et les conceptions modernes.

Parmi les facteurs qui ont puissamment contribué à ce changement dans la vie sociale des Juifs du littoral surtout, il faut ranger la conquête de l'Algérie par les Français. En effet, les Juifs marocains de langue espagnole, très remuants, après avoir créé des colonies un peu partout jusqu'en Amérique du Sud et en Palestine, affluèrent en masse dans la grande colonie. Ils réformèrent les communautés d'Oran en 1772, de Tlemcen et de certaines autres villes. Jusqu'à nos jours les Juifs marocains ou leurs descendants forment le noyau d'un grand nombre de communautés de l'Algérie[3],

1. Cf. la *Jew. Encyclopedia,* article *Fez.*

2. Cf. l'article fort intéressant : Roumi et Forasteras (*Rev. des Écoles*, etc., I).

3. Nous aurons encore l'occasion de revenir sur les mouvements de l'émigration vers l'Algérie et le Nouveau-Monde qui se manifeste parmi les Juifs marocains. Les lecteurs trouveront quelques détails

VII

CONCLUSION

Le XIXe siècle, qui marque une période de transition pour les Juifs des pays arriérés, a trouvé la grande majorité des Juifs marocains en plein moyen âge. Non seulement les Juifs de l'intérieur et de l'Océan avaient conservé les usages et les mœurs surannés des siècles précédents, mais aussi les résidents des villes de la côte septentrionale, ceux qui parlaient l'espagnol et qui pouvaient généralement s'appuyer sur la protection des consuls des puissances et sur leurs relations avec le judaïsme européen étaient demeurés, jusqu'à la moitié de ce siècle du moins, fidèles aux conceptions et aux mœurs du passé. Il a fallu que la conquête de l'Algérie par la France, le développement des villes de la côte, l'intervention auprès du gouvernement chérifien des philanthropes juifs tels que Sir Montefiore et surtout l'action civilisatrice de l'Alliance israélite s'unissent tous ensemble pour provoquer une régénération des Juifs et un rapprochement de ceux des grandes villes au moins avec leurs coreligionnaires européens.

On aurait tort cependant de considérer tous les Juifs établis au Maroc comme un seul bloc et d'en juger d'après l'aspect plus ou moins superficiel sous lequel se présentent devant l'étranger les communautés des villes maritimes qui rappellent d'ailleurs par leur origine et leur vie sociale celles des villes algériennes.

principalement en ce qui concerne la fondation des communautés d'Oran, de Mascara, etc., dans notre étude sur la colonie des Maghrabim en Palestine (*Arch. Maroc.*, V, p. 229 et s.).

Cette longue étude, consacrée avant tout au problème des origines des Juifs au Maroc et aux diverses étapes parcourues par le judaïsme dans ce pays, aboutit à la constatation de l'existence de plusieurs groupements ethniques et sociaux juifs dans l'empire marocain : groupements qui, s'ils ne s'opposaient pas toujours sensiblement les uns aux autres, si dans certains endroits ils avaient même été absorbés les uns par les autres, avaient gardé néanmoins, dans une certaine mesure, chacun sa personnalité propre, ses traditions, ses mœurs et ses relations particulières avec le monde non juif de l'intérieur ou de l'extérieur, en un mot l'empreinte que leur long passé leur avait gravée.

La conclusion directe qui se dégage en effet de tout ce que nous avons exposé dans cette étude est la suivante : actuellement encore nous nous trouvons, dans ce pays de rivalités de races et de milieux sociaux par excellence, en présence de *quatre éléments ethniques et sociaux juifs* issus à leur tour des quatre grandes étapes parcourues par le judaïsme dans le Maghreb.

En premier lieu viennent, sinon par leur importance numérique ou sociale, du moins par l'intérêt historique qu'ils présentent, les descendants des populations aborigènes ayant survécu à toutes les persécutions et surtout à l'assimilation avec leurs coreligionnaires venus du dehors.

Leur nombre, qui ne doit pourtant pas être très élevé, ne se laisse pas, dans l'état actuel des études ethniques sur le Maroc, définir avec précision. Leur localisation dans les différentes provinces de l'empire n'est pas certaine, quoiqu'on puisse affirmer avec certitude qu'ils forment la plus grande partie des Juifs établis dans le Belad es-Siba.

Derniers survivants d'une antique race agglomérée autrefois par l'amalgame des Juifs palestiniens et cyrénéens mélangés aux Juifs arabes et aux populations libo-puniques, ces premiers Juifs du Maghreb avaient joué un rôle politique et social considérable dans le Maghreb préhistorique.

En tant que populations primitives guerrières et souvent nomades, ces Juifs avaient peu de points communs, pendant toute la première période de l'histoire du Maghreb du moins, avec les Juifs civilisés et orthodoxes de l'empire romain. Pendant de longs siècles elles étaient demeurées des « Africains » ou des « Maghrabiya », une agglomération ethnique et religieuse à part, à l'instar des Samaritains de l'antiquité et des Falascha de nos jours.

La conquête du pays par les Arabes a porté le coup de grâce à l'indépendance, voire à l'existence même de ces populations judéo-africaines, ou judéo-berbères si l'on veut. Décimées et affaiblies par le vainqueur après une résistance armée plus que séculaire, un grand nombre d'entre elles se virent obligées d'embrasser l'islamisme, certaines autres échurent à côté de leurs coreligionnaires orthodoxes sédentaires dans les villes du Maghreb et de l'Espagne. Les plus indépendants, les plus réfractaires à l'assimilation surent se maintenir pendant tout le moyen âge, soit en associant leur sort à celui des tribus berbères, refoulées vers le sud et jusqu'au désert, soit en s'établissant dans les régions montagneuses presque inaccessibles aux Arabes. Dans le premier cas, ces descendants des anciens guerriers n'ont pas changé considérablement ; pendant longtemps encore leur influence armée ou religieuse s'exercera sur les populations non juives du Sud et jusqu'au Soudan lointain, et leur histoire dont nous avons tâché d'établir la première assise n'est pas encore écrite.

Quant à ceux d'entre ces Juifs qui résidaient dans les Ksours du Sahara et les Oasis du Maghreb proprement dit, ils étaient demeurés jusqu'à nos jours et même après la pénétration du rabbinisme officiel dans ces parages lointains, presque aussi indifférents en matière religieuse, aussi simplistes dans leurs mœurs, aussi attachés à leurs traditions africaines que l'étaient leurs ancêtres lointains.

De nos jours il n'existe que des fractions de tribus

judéo-berbères qui parlent pour la plupart la langue de leurs voisins, que les Juifs des villes appellent en hébreu בחוצים[1] (ceux qui viennent du dehors) et que nous désignerons volontiers sous le nom de « groupement judéo-berbère ».

A côté de ces derniers nous trouvons, dans les régions montagneuses de l'Atlas et du Rif principalement, des paysans juifs attachés à la glèbe et qui parlent le chleuh, dialecte berbère mélangé d'arabe. Ce sont également des descendants des anciens guerriers auxquels se sont mêlés un nombre plus ou moins considérable de réfugiés de la côte byzantine ou espagnole. Avant l'invasion arabe, ils avaient été les propriétaires des terres qu'ils continuent à cultiver. Mais réduits à l'état de serfs par leurs maîtres musulmans, ils surent en partie se maintenir grâce aux services qu'ils avaient rendus à ces derniers en tant qu'élément guerrier et à la protection intéressée de leurs « siyed » ou protecteurs berbères ou arabes[2].

Le niveau matériel et religieux de ces serfs juifs est déplorable. Au moyen âge, les Juifs orthodoxes les confondaient avec les caraïtes ou Juifs sectaires en général, tellement ils connaissaient et pratiquaient peu le judaïsme orthodoxe.

Ce qui les distingue entre tous, c'est le culte des marabouts fréquent chez les Juifs marocains en général, mais dominant la vie religieuse des Juifs fixés dans les régions montagneuses. On peut presque affirmer que partout où on rencontre des marabouts judéo-musulmans antérieurs à l'islamisme, on trouve aussi les représentants de

1. Cf. *La Revue des Écoles*, etc., VIII, p. 15.

2. Dans l'Aurès comme dans l'Atlas les Juifs sont presque les seuls vignerons et fabricants de vin, cette dernière boisson étant interdite aux musulmans, mais par contre très aimée par certains Berbères des Belad es-Siba qui font généralement peu de cas des prescriptions du Coran.

ces anciennes populations du Maroc. Le culte des ancêtres qui leur est commun avec leurs voisins musulmans les a préservés pour ainsi dire d'un anéantissement complet.

Les fellah juifs forment ainsi un groupement distinct de ceux qui parlent le chleuh. Les uns et les autres, Judéo-Berbères établis comme agriculteurs ou artisans parmi les tribus et Juifs paysans, s'il est vrai qu'ils sont très inférieurs comme intelligence et civilisation à tous les autres Juifs du Maroc, présentent néanmoins un intérêt social capital : les relations qu'ils continuent à maintenir avec leurs voisins conservant très souvent des notions sur leur ancienne origine juive ou sur leur parenté commune avec les Juifs, ainsi que le culte des marabouts du Nord et les liens des tribus d'origine juive du Sud font ressortir l'importance de cet élément qui a poussé des racines profondes dans les régions les plus inaccessibles [1].

Cependant, plus important comme nombre et état social est le troisième élément de la population juive au Maroc : les Juifs de langue arabe auxquels se rattache un nombre restreint de citadins qui parlent le berbère.

Leur histoire commence également longtemps avant la conquête musulmane. Ce sont pour la plupart les anciens résidents des cités romaines et byzantines, auxquels étaient venus se joindre successivement les réfugiés espagnols de l'époque des Wisigoths, de nombreux immigrants des pays musulmans et finalement même des fractions des tribus judéo-berbères devenues sédentaires.

Dès la plus haute antiquité ces populations paisibles formaient la classe moyenne de la population marocaine ; dans les villes comme à la campagne elles monopolisaient le commerce, les arts et souvent même les professions libérales.

1. Chénier et Doutté, par exemple, parlent d'un saint juif anté-islamique dont la qoubba située dans la montagne d'Askra (dans la région des Fazaz) est également vénérée par les Juifs et les Musulmans.

Au moyen âge, à une époque de floraison littéraire chez les Arabes, cette race juive récemment formée d'éléments aussi hétérogènes avait fait preuve des qualités intellectuelles et morales de la plus haute portée. Nous avons eu déjà l'occasion de dégager leur mentalité et leur esprit propre à eux.

Écrasés par la plus cruelle des persécutions et réduits à un état d'infériorité matérielle et morale, ces Juifs n'attendaient que l'impulsion donnée par leurs coreligionnaires arrivés de l'Espagne pour relever une fois de plus leurs capacités intellectuelles et pour affirmer leur personnalité distincte. Malgré les superstitions et les mœurs arabes infiltrées parmi les Juifs de langue arabe, ces derniers forment un groupement ethnique peut-être supérieur à tous les autres par leur intelligence et par leurs capacités morales. Ce sont en même temps les éléments les plus attachés au judaïsme et au passé juif : la foi et la piété dominent leur vie.

Les premiers essais de civilisation faits parmi les Juifs de langue arabe par l'Alliance Israélite, leurs colonies à Jérusalem et ailleurs, les produits littéraires de leurs rabbins, tout nous montre que les Juifs du Maghreb intérieur forment l'élément le plus original, le plus résistant de tous les Juifs orientaux. En cela, comme dans leur mentalité sobre jusqu'à la sécheresse et en même temps très sentimentale pour tout ce qui concerne le judaïsme ainsi que pour les écoles talmudiques et les rabbins qu'ils possèdent, ils se distinguent de tous les Juifs de l'Afrique.

En attendant, ce sont les Juifs de la côte, les « Roumi », ceux du Maghreb extérieur, qui dominent la situation : ce sont les plus connus, les mieux étudiés de tous les Juifs marocains.

En réalité les Juifs espagnols ne se sont jamais bien acclimatés au Maroc. Dans ce pays tellement différent de l'Europe, ils forment encore aujourd'hui une colonie européenne, on dirait même latine, à part. Même avec leurs coreli-

gionnaires de langue arabe ils n'ont jamais réussi à s'entendre ni à s'assimiler entièrement. On dirait que pendant les quelques siècles qui se sont écoulés depuis leur établissement dans le pays ils ont toujours entrevu la perspective de redevenir Européens.

Avec les Européens, et surtout avec ce qu'on appelle souvent la race méditerranéenne, ils ont en effet beaucoup de commun : la même faculté surprenante d'assimilation, une certaine légèreté d'esprit, une indifférence plus ou moins manifeste pour les questions d'ordre religieux et national, des mœurs souvent plus relâchées que chez les autres Juifs, des capacités commerciales développées, une tendance à se déplacer facilement.

Tous ces traits caractéristiques, qui s'accentuent surtout depuis l'ouverture des écoles de l'Alliance, joints à l'affaiblissement de leurs sentiments religieux, font des Juifs espagnols établis au Maghreb un élément intermédiaire de très grande importance non seulement par rapport aux Européens et aux indigènes, mais même à l'égard de leurs coreligionnaires établis dans l'intérieur. Ce sont eux qui seront les premiers à profiter des bienfaits d'une pénétration européenne et à contribuer à l'œuvre du relèvement du judaïsme marocain en général.

N. Slousch.

« EL-MA ʿÂNI »

CONTE EN DIALECTE MAROCAIN DE TANGER

Recueilli par L.-R. BLANC
Interprète à la Légation de France au Maroc.

El-Maʿani « Les jeux de mots » : sous ce titre nous publions un des contes les plus simples et les plus courts qui composent le répertoire des conteurs populaires du « grand Sokko » de Tanger. Le texte arabe présentant des expressions absolument particulières au dialecte de Tanger, nous avons tenu à donner ce texte tout au long et à en fixer la prononciation locale par une transcription en caractères latins.

Notre étude comprend donc : 1° le texte en arabe vulgaire, 2° la transcription en caractères latins, 3° une traduction française, 4° des notes grammaticales.

TABLEAU DE LA TRANSCRIPTION FRANÇAISE

ا	*a, e*[1], *i, o* et *é, â* comme lettre de prolongation.	ض et ظ	*ḍ*.
ب	*b*.	ط	*ṭ*.
ت	*t* ou *ts* suivant les mots.	ع[2]	' (esprit dur).
ث	*ts*.	غ[2]	*ṛ*.
ج	*j, dj* ou *gu* suivant les mots.	ڢ	*f*.
ح	*ḥ*.	ڧ	*q* ڨ *gu*.
خ	*kh*.	ك	*k* ڭ *gu*.
د et ذ	*d*, ces deux lettres se confondent toujours en parlant.	ل	*l*.
ر	*r*.	م	*m*.
ز	*z*.	ن	*n*.
س	*s*.	ه	*h*.
ش	*ch*.	و	*ou*.
ص	*ṣ*.	ي	*y* ou *î*.

1. La lettre *e* sans accent représente le son de *e* dans « le », soulignée d'un trait, elle représente un son se rapprochant de la diphtongue *eu*.

2. Il convient de rappeler la loi euphonique d'après laquelle un ع qui finit un mot auquel est joint le suffixe pronominal de la troisième personne se combine avec le ه du pronom et se prononce comme un ح et que le غ devient dans les mêmes conditions خ (V. E. Fumey aux notes sur les textes de son « *Recueil de Lettres Marocaines* »).

المَعَاني

واحد البنت فالت ما تزوج شي غير الاّ كان واحد الرجل
كيعرف المعـانى * ووواحد النهار واحد الرجل خرج نالسوف نهار
داجمعة و وفف فى البـاب دالسوف و هاذك البنت كانت جايزة
تزور وهاذك الرجل كان كيعرف حتى هو المعـانى * جازت هى
فدّامه و عملت له ايخ طفو * فال لها هو اش خصّ لاّلة فى الوحام
فالت له الخس نابت فى الرخام فال لها هو الخس كينبت فى الوخام
فالت له هى والبنت كتتوحم * مشت ندراهم تبعها هو شافها
دخلت ندارهُم مشى هو فى حاله ندارهُم فال نيّماه سِر اجرِ شُف
ذاك البنت كانت هى مزيانة و لاكن عندَك تعمّل شي حشُومة راهى
واحد البنت كتعرف المعانى بامزاف مشت يمّاه دفت فى الباب

« LES JEUX DE MOTS »

Traduction. — Une fille disait qu'elle ne se marierait qu'avec un homme qui connaisse les jeux de mots.

EL-MA'ÂNI

Ouâḥd el bènts qâlët mâ tejoûij[1] chi ṛéir illa kân ouaḥd errâjël[2] kaya'raf[3] elma'ânî. Ouâḥd en-nhâr ouâḥd errâjel kherej[4] 'nessouq nhâr [5]deddjoum'a ou ouqaf fil bâb dèssoûq. Ou hâdîk el bènts kânets gâïza tezour ou hàdak errâjel kânkaya'raf ḥatta hoûoua el ma 'âni. [6]Gâzet hiya qoddâmho ou 'èumlet: îkh ṭfô. — Qâl lhâ hoûoua: èch khoṣṣ lâlla fil ouiḥâm? [7]Qâltë lo: Elkhass nâbet ferrokhàm. Qâl lha hoûoua: Elkhass kaynboṭ ferrokhâm? Qâltsë lô hiya: ou-l-bènts [8]katetouaḥḥam. Mchât naârhoûm tsba'ha hoûoua châfha dokhlets ndârhoûm; mchâ hoûoua [9]fi hālo ndàrhoum, qâl ni-ymmâh: sîr, jrî choûf dak èlbènts kântshiya meziâna ou lâkin 'andèk[10] ta 'mel chi ḥchoûma râ hiya ouâḥd elbènts, kata'raf el ma 'âni bezzâf. Mchât ymmah, [11]doqqets felbâb,

---

Un jour un individu sortit le vendredi pour aller au soûq et s'arrêta à la porte du soûq. Cette fille passait allant faire sa ziâra. En passant devant lui elle fit: Ikh, tfô. — Celui-ci lui dit: Quelle envie de femme enceinte avez-vous, Madame. Elle lui répondit: J'ai envie de laitue poussant dans le marbre. — La laitue pousse dans le marbre? Et de même la vierge, dit-elle, a des envies de femme enceinte. Elle partit à sa maison, il la suivit et la vit y entrer, puis il partit à sa maison. Il dit à sa mère: Va vite voir si cette fille est jolie, mais prends garde de faire quelque chose d'inconvenant, car c'est une fille qui connaît beaucoup les jeux de mots. La mère alla frapper à la porte. La fille lui dit: Qui

فالت لها البنت شكون * فالت لها انا فالت لها ازطم على البنّايين و شبر بى الحدّادين و ادبع النجّارين جات يمّاه رجعت بى حالها مشت عند بنها فالت له فالت لى ازطم على البنّايين و شبر بى الحدّادين و ادبع النجّارين ڨال لها بنها ما بهمتيها شى فالت له لا يا بنى فال لها فالت لك ازطم على العتبة و شبر بى الخرصة و ادبع الباب فالت له ما بهمت شى يا بنى فال لها وَ ىِسر ادِّ هاذ الرخامة و من اين تدخل سلّم عليها و فل لها تبصل لى نبنى هاذ الرخامة تعمل له منها الكبُّوت * مشت و دخلت و سلّمت عليها و فالت لها بنى كيفول لك تبصل له هاذ الرخامة كبُّوت * فالت لها مليح اجلس اعطتها تاكل شى حاجة و عيطت واحد العايل و فالت له ىِسر نالبحر عمّر لى هاذ الفبيبة بالرمل و اعطته نيمّاه فالت لها هاك ادِّهْ نابنك فل له بتل لى هاذ الرمل خيوط باش نخيط له الكبُّوت ادّت الرمل و مشت نعند

---

est là ? — Moi, dit-elle. — La fille lui répondit : Foule les maçons, attrape les forgerons et pousse les menuisiers. Alors la mère s'en retourna et alla chez son fils et lui dit : Elle m'a dit : Foule les maçons, attrape les forgerons et pousse les menuisiers. Son fils lui dit : Tu ne l'as pas comprise ? Non, mon fils. Elle t'a dit : Foule le seuil, prends l'anneau

qâltsĕ lhâ l-bènts : [12] Chkoûn ? Qâltsĕ lhâ. Âna. Qaltsĕ lhâ : [13] Zḍom 'alelbennâyîn [14] ou [15] chebbâr fel ḥaddâdîn ou afa'ènnadjjârîn [16] Jât ymmah rjeset fḥâlha, mchat 'and [17] bnhâ qâltsĕ lô : qâltsĕ lî : Zḍom 'alel bennâyîn ou chebbâr filḥaddâdîn ou dfa' ennadjjârin. — Gâl lhâ bnhâ : mâ fehèmtîhâ chî ? — Qâltsĕ lo lâ yâ bnî. Qâl lhâ : Qâltsĕ lèk : Zḍom âl el 'atba ou chebbâr fel [18] khorṣa ou dfa 'el bâb. Qâltsĕ lo : Ma fhèmtehi yâ bnî ! .Qăl lhâ : Oua [19] sîr [20] ddi hâd èr-rkhâma ou [21] mnéïn tedkhoul sellein 'alèyha ou qoul lhâ : tefṣol lî [22] nibnî hôd èrrkhâma tsa'mel lou minnha [23] èlkebbout. Mchat ou dokhlet ou sèllemet 'alèyha ou qaltĕ lhâ : Bnî kaïqoul lèk [24] tefṣol lô hâd èr-rkhâma kebboût. — Qâltsĕ lhâ : Mlîḥ [25] glîs : 'âṭatha tâkoul chi ḥâja ou [26] 'ayyiṭet ouâḥd el'aïl ou qâltsĕ lo : Sîr nelbḥar [27] 'ammer li hâdel [28] qfîfa bèr remèl. Mcha l'âïl, jâb lhâ èr-remèl ou 'âṭat hou niymmâh qâltsĕ lhâ : [29] Hâk ddîh nibnèk qoul lô [30] yfettsel lî hâd èr-remèl khioûṭ bâch nkhayyaṭ lô l-kebboût. Èddat èr-remèl ou mchat n 'and [31] ibnhâ qâltsĕ

---

et pousse la porte. — Je n'ai pas compris, mon fils. — Eh bien va, prends ce marbre, quand tu entreras chez elle, tu la salueras et tu lui diras : Tu vas partager ce marbre pour mon fils et tu lui en feras une veste. Elle partit, entra, la salua et lui dit : Mon fils te dit de lui couper ce marbre pour en faire une veste. — Bien, dit-elle, assieds-toi. Elle lui donna quelque chose à manger, appela un enfant et lui dit : Va à la mer, remplis-moi ce panier de sable. L'enfant partit et lui apporta le sable. Elle le donna à la mère en lui disant : prends cela, porte-le à ton fils et dis-lui qu'il me file ce sable en fils pour que je lui couse la veste. Elle prit le sable et partit chez son fils. Elle lui dit : prends cela, file-lui ce sable en fils pour qu'elle te couse la veste. Il lui dit : Bien, retourne encore chez elle. Demande-la en mariage pour moi : dis-lui : Je viens te demander en mariage

ابنها قالت له قالت لك هاك فتّل لها هاذ الرمل خيوط باش تخيّط لك الكبّوت قال لها مليح عاود ارجع نعندها اخطب ها لى قل لها انا جيت نخطبك نابنى و اذا اعطاتك شى حاجة تاكلها ما تاكلها شى مشت دخلت نالدار دالبنت قالت لها واين يمّاك قالت لها مشت تخرج الروح من الروح قالت لها واين خاك قالت لها مشى يبلّغ اللى ما يرجع * نزّلت لها واحد الغطار فيه الماكلة قالت لها العجوزة شنّو هاذا قالت لها يدين دالعجوزة فى الغطار هى كتطلع الشدف و هو كيفطر قالت لها وانا ماشة فى حالى حتى يجى يمّاك و نعاود نجى قالت لها مليح مشت نعند ابنها قال لها مشيتى نعندها قالت له ايه جبرتها بوحديتها قلت لها واين يمّاك قالت لى مشت تخرج الروح من الروح قلت لها واين خاك قالت لى مشى يبلّغ اللى ما يرجع قال لها بنها ما فهمتيها شى فات له لا يابنى قال لها قالت لك يمّاها مشت نعند واحد المراة كتولد و خاها مشى يبلّغ و احد الرجل مات قالت له

---

pour mon fils, et lorsqu'elle te donnera quelque chose à manger, ne le mange pas. Elle partit, entra chez la jeune fille et lui dit : Où est ta mère. Elle lui dit : Elle est partie pour faire sortir l'esprit de l'esprit. Elle lui dit : Où est ton frère ? — Elle lui dit : Il est parti pour emmener celui qui ne

lo : Qâltsĕ lèk : Hâk fettsel lhâ hâd èr-remèl khioût bâch tekhayyit lèk elkebbout. Qâl lhâ mlîḥ [32]. 'Àouderja' n 'andha, khṭob hâ lî qoul lhâ : Àna jìt [33]ĕnkhoṭbak nĕbnî ! ou [34]idâ 'aṭĕtak chi ḥâja tâkoulha mâ tâkoulhâ chi. Mchâts dokhlets neddar dèlbènts qâltsĕ lhâ : Féïn ymmâk ? Qâltsĕ lhâ : Mchats tkharrej ès-rouḥ mèn èr-rouḥ. Qâltsĕ lhâ : Féïn khâk ? Qâltsĕ lhâ : Mchâ ybellaṛ elly mâ yrja'. [35]Nezzĕlét lhâ ouâḥd [36]elṝṭâr fîhi l-mâkla. Qâltsĕ lhâ [37]lèugouza : [38]Chennou hâda ? Qâltsĕ lhâ : [39]Yìddîn dèl 'eugoûza fil ṝṭâr : hiya [40]kateṭolla' [41]èchechedaq ou hoûoua [42]kayqṭar. Qâltsĕ lhâ : Oua âna [43]mâcha fḥâli ḥâtta yjî ymmâk ou [44]n 'âoud nĕjî. Qâltsĕ lhâ : Mlîḥ mchat n 'aad ibnhâ. Qâl lhâ bnhâ : mchîtî n 'andha qâltsĕ lô : [45]Iyèh ! Jbartha [46]bouaḥdìtsa qoult lhâ : Féïn ymmâk ? Qâltsĕ lî : Mchat tkharrej èr-rouh mèn èr-rouḥ. Qoultsĕ lhâ : Féïn khâk ? Qâltsĕ lî : Mcha ybellaṝ èlly mâ yrja'. Qâl lhâ bĕnhâ : Mâ fhèmtîhâ chî. Qâltsĕ lô : lâ yâ brnî. — Qâl lhâ : qâltsĕ lek ymmâha mchat n' and ouâḥd èlmera katoûlid ou [47]khâha mcha ybellaṝ ouaḥd èrrâjel mât. Qâltsĕ lo : Ma fhèmthâ

---

revient pas. Elle lui présenta un plat contenant de la nourriture. La vieille lui dit : Qu'est cela ? Elle lui dit : Les mains de la vieille sont dans le plat ; elle enlève le morceau de pain qui laisse tomber des gouttes. Elle lui dit : Je m'en vais, lorsque ta mère sera de retour je reviendrai. Elle lui dit : Bien. Elle retourna chez son fils. Celui-ci lui dit : Tu es allée chez elle ? Oui, lui dit-elle. Je l'ai trouvée seule, je lui dis : Où est ta mère ? Elle me répondit : Elle est partie pour aller faire sortir l'âme de l'âme. Je lui dis : Où est ton frère ? Elle me dit : Il est allé emmener celui qui ne revient pas. Son fils lui dit : Tu n'as pas compris ? Non, mon fils, lui dit-elle. Il lui dit : Elle t'a dit que sa mère était allée chez une femme qui accouchait et que son frère était parti pour emmener (au cimetière) un homme qui est mort. Elle lui dit : Je ne l'ai pas comprise, ô mon

ما ڢهمتها شي يا بني و ڢالت لي يدين دالعجوزة ڢي الغطار هي كترڢض
الشدڢ و هو كيڢطر ڢال لها ماشي ڢلت لك ما تاكل شي ڢالت له
آهْ ما كليت شي ڢال لها كليتي هاهي كتهذر معك بالمعاني و ما
ڢهمتيها شي ڢال لها و سر ارجع نعند يمّاها تجبرها جات ڢل لها تعطيني
بنتك نابني * مشت جبرت يمّاها جات ڢالت لها انا جيت نعندك
نخطب منك بنتك نابني ڢالت لها نعطيها لك * مشاوا جابوا العدول
وكتبوا الصدڢ و بدوا ڢي العرس و عملوا العمّارية و تلڢّت البنت
مع الرجل *

---

fils ! — Elle m'a dit aussi : Les mains de la vieille sont dans le plat, elle enlève le morceau de pain qui laisse tomber des gouttes. Il lui dit : Ne t'ai-je pas dit de ne pas manger. Elle lui dit : Mais je n'ai pas mangé. Il lui dit : Tu as mangé. Elle parle avec toi en faisant des jeux de mots et tu ne la comprends pas. Il ajouta : Va, retourne chez sa mère, tu la trouveras rentrée : dis-lui : Donne-moi ta fille pour mon fils. La vieille partit et trouva la mère de la jeune fille revenue. Elle lui dit : Je suis venue chez toi pour te demander ta fille en mariage pour mon fils. La mère lui dit : je te la donne. Elles partirent, amenèrent les adoul et prirent acte de la dot ; on commença les noces et on prépara la cérémonie du mariage. La jeune fille s'unit au jeune homme.

chî yâ bnî, ou qâltsĕ lî : Yîddîn del 'eugouza fil ṛoṭâr hîya [48]katerfeḍ èch-chedaq ou hoûoua kayqṭar. Qâl lhâ : [49]Mâchi qoult lèk mâ tâkoul chî. Qâltsĕ lô : Âh mâ klît chî. Qâl lhâ : Klîtî : hâhiya [50]katehdar ma'ak bel ma'ânî ou ma fhèmtîhâ chi. Qâl lhâ : oua sir erja 'n 'and ymmâha, [51] tej barhâ. Jât. Qoul lhâ : Ta 'ṭîni bintèk nibnî? Mchat jebrat ymmhâ hajat. Qâltsĕ lhâ : âna jît n 'andèk nekhṭob minnèk bintèk [52]nebnî. Qâltsĕ lhâ : Na'aṭîha lèk Mchâô jâbâô [53]l-'odoul ou ketbou ṣ-ṣadaqou bdâô fel 'eurs ou èumlou [54]l 'ammâriya ou [55] tslaqqat èlbènts ma' ar-râjel.

NOTES

—

1. *Tejoûij* pour *tezoûij*. Les permutations de lettres sont fréquentes dans le dialecte vulgaire et l'on dit couramment *jdâd*, poule, pour *doudjâdj*.

2. *Eṛrâjel kaya'raf*. Le kef ajouté en préfixe à l'aoriste des verbes forme dans le dialecte marocain le temps présent. C'est avec ce présent précédé du verbe *kân* que se rend notre imparfait comme dans la locution du texte *kânouahd èr-râjel kaya'raf*.

3. *Ma'na*, pl : *ma'âni*, jeux de mots. L'acception littéraire de « signification, sens » est surtout employée dans le langage des gens ayant quelque instruction.

4. *Nessoûq*. Il est à noter qu'en dialecte marocain vulgaire le *noûn* remplace couramment le *lam* de la préposition *li* indiquant la direction. L'on dit aussi *tla' n'andouh* pour *ṭla l'andouh*, il monta chez lui. Il est aussi à observer que le *noûn* se substitue d'une façon très fréquente au *lam* dans le dialecte marocain vulgaire, et que l'on dit *sènsela*, chaîne, pour *sèlsela*, et *sinâh*, « armes » pour *silâh*.

5. *In-nhar ded dj'omn'a*. Le mot *dial* ديال sert dans le Nord marocain à exprimer le possessif par rapport aux noms auxquels il est joint. Ex. : Ma maison : *Eddâr diâli*. Le pluriel de ce mot dont l'origine est difficile à déterminer est *diaoûl*. « *Mes maisons* » *Eddiâr diaoûli*. Ce mot se contracte souvent en *di* et surtout en un simple *dal* comme dans l'exemple du texte. Il est à noter aussi que les noms de nombre s'emploient toujours avec cette forme et l'on dit : *deux chevaux, jouj del*

khéïl; vingt cinq douros, khamsa ou ʿeuchrîn dèr-riyâl, etc. Cependant l'emploi de cette forme n'exclut jamais absolument celui des suffixes pronominaux régulièrement construits, on les utilise au contraire souvent concurremment avec cette forme locale et l'on entend successivement, et parfois dans la même bouche, *èddar diâli* et *dâri. Ḥersâtô* et *èlḥersa diâlô,* « *son verger* ».

Les Marocains semblent toutefois répugner à l'emploi de cette forme avec certains mots monosyllabiques ou très courts, ils diront toujours : *khâï,* mon frère ; *khâk,* ton frère ; *oukhtsî* et *khtsî,* ma sœur : *khtsèk,* ta sœur ; *râso,* sa tête, *berouḥo,* lui-même. Il en est même pour *ould, oulâd, ibn* et *ben,* fils ; *bènts,* fille, *ymma,* mère. C'est surtout l'usage qui donnera l'idée de ces nuances et peut nous guider sur l'emploi de telle forme de préférence à l'autre.

La forme *mtaʿ* ou *ntaʿ* متاع usitée aussi au Maroc semble, dans la région septentrionale du pays, se rencontrer plus particulièrement dans le langage des musulmans algériens ou ayant fréquenté les Algériens.

6. *Gâzet* pour *djâzet* ou *jâzet.* Le *djim* marocain a souvent cette prononciation dure. Ce verbe se conjugue entièrement avec le *g* dur et la plupart de ses dérivés ont subi ce durcissement de la radicale initiale.

7. A remarquer le mot *qâltĕ(lo)* où la forme féminine du verbe s'indique très nettement par un *e* muet très bref ainsi que dans *kânets* et toutes les formes analogues.

8. *Katetouaḥḥam,* — avoir des envies de femme enceinte, mot littéraire. — sur le kaf voir remarques de la note 2.

9. *Mcha fiḥâlo* ou *fḥâlo* ou *fḥâlatso,* et *sârf fiḥâlo* ou *fḥâlo* ou *fḥâlatso,* s'en retourner.

10. *ʿAndèk taʿmel,* « *prends garde de faire* » ; les mots *ʿandèk ʿandkoum* et *bâlèk bâlkoum* joints à un aoriste rendent l'idée de faire attention de ne pas faire... On dit *ʿandek tetayyâḥ hâdeṣ ṣandouq* : fais attention de ne pas laisser tomber cette caisse.

11. On emploie aussi bien en parlant, *doqq fi* ou *doqq ʿala,* — frapper sur ou contre, etc.

12. *Zḍom* زُطم et *zṭam* زطم *ʿala,* — marcher sur, fouler aux pieds. Ces deux verbes sont dérivés du verbe régulier صرم employé avec cela. Il est à remarquer que, dans le dialecte marocain vulgaire, le son *z* est souvent la transposition naturelle du *ṣad* et du *ḍad* et qu'inversement ces deux dernières lettres prennent aussi la place du *z* dans un grand nombre de mots marocains surtout géographiques et tirés du

berbère, ainsi que l'avait remarqué M. E. Fumey, ancien premier drogman de la Légation de France dans son « *Recueil de correspondances marocaines* » (t. II, p. 116, note 1).

14. *Bennâyîn* dont le singulier est *Bennâï.* On voit que la forme des noms de métier dans les verbes défectueux s'établit ici en langue vulgaire en remplaçant le *hamza* final par un *ya. Bennâï* بنّاى pour بنّاء maçon ; *cherrêï* شرّاى pour شرّاء acheteur.

15. *Chebbâr* « attraper, tenir, saisir ».

16. *Jât îmmah* ou *ymmah,* sa mère. Ce mot adopte avec les suffixes pronominaux la construction régulière signalée dans la note 5. Il est à remarquer que dans le dialecte marocain le verbe *jâ* (venir) est très souvent employé au commencement d'une phrase comme la simple conjonction *et* en français.

Il aide aussi à ramener après une digression l'esprit de l'auditeur sur la suite du récit et pourrait se rendre par alors, donc.

17. *Bèn.* Se transforme avec les suffixes en *bnî, bnèk, bnouh, bnah* ou *benha, bnhoum, benkoum.*

18. *Khorsa.* Anneau servant de heurtoir aux portes des maisons. La pièce de métal sur laquelle il frappe se nomme *naqqâra* نقّارة.

19. *Sîr,* va-t'en. On dit couramment pour éloigner quelqu'un *sîr fḥâlèk,* le mot *rouḥ* est plutôt un dialecte algérien.

20. (*è*) *ddi* du verbe *èddâ,* emporter, emmener. Ses synonymes en dialecte marocain sont *'abbâ* et *rfeḍ.*

21. *Ninèïn* ou *ninîn, nîenîn, quand, lorsque* synonyme de *kif* et de *ghéïr* employés avec le même sens en langue vulgaire. Cette conjonction régit tantôt le parfait, tantôt l'aoriste, suivant qu'il s'agit d'exprimer l'idée du parfait ou du futur : *ninèïn jâ, lorsqu'il est venu ; ninèïn yji, quand il viendra.*

22. *Nibnî* pour *libnî;* voir note 4 sur la particule *li.*

23. *Kebboûl* du mot français capote : pluriel *kebboulâs* et *kebâbel,* correspond à la veste dans l'habillement marocain et désigne également le veston, le pardessus ou le manteau de pluie européen.

24. *'Tefṣol li hâdèr rekhâma kebboût.* — A noter la construction de cette phrase où le mot *kebboût* reste indéterminé sans être précédé de *ouâḥd.* Cette construction rend assez souvent en parlant l'idée de *en forme de, en guise.*

25. *Glis* pour *jlis,* voir note 6.

26. *'Ayyiṭet, elle appela,* forme littéraire عيّط exactement passée dans le vulgaire mais avec l'emploi commun de *li* et de *'ala.*

27. *'Ammar*, remplir quelque chose de ; et par extension charger une arme » ; d'où le mot *'amâra*, « cartouche », pluriel *'amâyer*.

28. *Qfîfa*, « *petit panier genre couffin* ». Diminutif de *qouffa*.

29. *Hâk èddîh*. L'interjection *hâk* correspond à notre mot « voilà ».

30. *Ifettsel lî hâdèr-reniel khioût*. Sur l'emploi absolu de *khioût* même remarque qu'à la note 24.

31. *'And ibnha*. On a vu plus haut dans le texte *'and bnha*. Le mot *ben* reprend souvent sa forme régulière *ibn* pour faciliter la prononciation quand le mot précédent se termine par une consonne.

32. *'Âoud ĕrja'* « *retourne* ». L'idée de recommencer, de refaire, de revenir se rend par le verbe précédé du verbe *'âd 'âdet 'edna, ne'âoud, te'aoud, yâ'oud, ne'âoudou, te'âoudou 'y'âoudou*.

33. *Ĕnkhot bak* ; la syllabe brève ĕn est le renversement de la forme ordinaire *nĕ* à la suite du phénomène nommé par M. Marçais la règle du *ressaut*. On entend aussi couramment cependant prononcer *nekhot bak*.

34. *Ida* « lorsque » en vulgaire ; toujours suivi du prétérit. Signifie aussi *si* et synonyme de *illa* qui régit aussi le prétérit.

35. *Nezzĕlèt*, le mot « *nezzel* » signifie toujours *poser* dans notre dialecte ; « descendre » se traduit par *haouoned* هود ou *hbet* هبط. — faire descendre par la seconde forme : *habbet* هبّط.

36. *Ṛṭâr*, غطار plat, synonyme *guesî'a* قسعة.

37. *'Eugoûza* et *'agoûza* « vieille femme » ; sur la prononciation du *jîm* voir notes 6 et 25.

38. *Chennou* « qu'est ce que » dérivé de اى شى هو. — Le *noûn* redoublé, intercalé entre le *chéï* et *hoûoua*, et qui semble avoir été introduit par raison d'euphonie, semble plutôt un résidu du *tanouïn* du génitif de *chéï*. — On n'entend que très rarement prononcer *èchennou*. *Èchenniyer*. — Comparer note 12 sur *chkorîn*.

39. *Yîddîn* pluriel vulgaire de *yèdd* — on dit de même *oudnĭn*, « les oreilles », pluriel de *oudn*.

40. *Tetolla'* mot à mot « faire monter ». — Employé couramment en parlant avec ce dernier sens.

41. *Chedaq* « morceau de pain ».

42. *Yqṭar* — le verbe *qṭar* signifie ici laisser tomber des gouttes... de sauce probablement. — Cette racine donne à la IIe forme *qaṭṭar* « décanter, distiller ».

43. *Mâcha fḥâli* — « je m'en vais », quand c'est une femme qui parle. La forme *mâchi* qui donne à l'aoriste qui la suit (exprimé ou

sous-entendu) le sens du présent actuel ou du futur prochain prend régulièrement le signe du féminin et du pluriel quand elle est employée seule : *mâcha, mâchiyîn. Lèïn mâchiyin* « où allez-vous ? » — Est reçue de même la forme *ṛâdi* غادي qui exprime plutôt l'intention ou même la volonté d'accomplir prochainement une action. On dit aussi *ṛâda temchi* « elle veut partir ». *Lèïn gṛâdiyîn temchiyou.* « Où voulez-vous aller ? » Les formes *mâchi, ṛâdi* semblent avoir une curieuse analogie avec l'emploi en anglais de certains participes présents et notamment de la forme *going*.

44. *N'âoud nèji,* voir note 32.

45. *Iyèh* إيه, « oui ! » c'est la particule courante de l'affirmation. Le mot *na'am* est employé aussi, mais toujours avec une certaine nuance de déférence et de respect pour celui à qui l'on s'adresse. — Le mot *oui* dans le langage courant se rend aussi par des équivalents comme *melîḥ* مليح et *khiâr* خيار « bien! » et *ouâkh* واخ et *ouâkha* واخا « bon ! »

46. *Bouaḥditsa* بوحديثها « seule ». Littéralement « avec son unité » بوحدتها. On emploie concurremment en vulgaire les formes *bouḥdou bouaḥdou, bouaḥditsou* et au féminin *bouaḥda, bouḥda, bouaḥditsa.*

47. *Khâha.* Voir note 5 sur les restrictions à l'emploi de *diâl.*

48. *Katerfeḍ, rfeḍ* « emporter », synonyme *'abbay 'abbi* et *èdda yddi.*

49. *Mâchi qoult lèk.* Le mot *mâchi* est souvent employé avec le sens de l'interrogation négative : « Est-ce que... ne pas. »

50. *Katehdar.* Le verbe *hdar* هدر est d'un usage continuel en dialecte marocain avec le sens de parler. Dans le sud à partir de la région de Casablanca il est remplacé par le mot *doua* دوا aoriste *ydouî* يدوي.

51. *Tejkârhâ jât* littéralement « tu la trouveras, elle est venue. » Cette locution est aussi employée que celle exprimant une simultanéité du passé et du présent. Ex. : *jkârthou mâji* ou *jkarthou yji.* « Je l'ai trouvé qui venait. »

52. *Nebnî,* voir note 22.

53. *El 'odoul* et *el 'eudoul* pluriel de *'âdel,* notaires musulmans qui ont mission de transcrire les jugements du qâdis, les contrats d'achat, de vente, et d'une façon générale de consigner dans des documents signés par eux toutes les manifestations de la vie juridique des Marocains. Toutes les phases d'un procès engagé devant le tribunal marocain du *chrâ,* depuis la soumission des plaideurs à la juridiction du

qâdi dans l'affaire qui les amène devant lui, jusqu'au jugement définitif, y compris l'octroi de délais, la nomination d'arbitres, tout cela est consigné dans des documents dressés au fur et à mesure des besoins, sur le document de chacune des deux parties. Les documents de procédure des deux parties, qui sont généralement d'un parallélisme rigoureux dans leur suite, sont revêtus chacun de la signature de deux 'adoul choisis au commencement du procès par chaque partie. Dans certains cas, la signature des adoul doit être légalisée par le qâdi lui-même. La présence et la signature de *deux* adoul est requise parce que douze témoins faisant foi d'après le *chrâ*, il est admis que la déclaration de chacun d'eux vaut celle de six témoins.

54. *'Eumlou l''ammâriya* عملوا العمّارية. L''*ammâriya* est une cage d'osier ou de bois blanc dont les parois sont formées par une étoffe tendue, extérieurement recouverte de mousseline. C'est dans cette cage portée à dos d'âne ou de mule que la fiancée escortée de la foule des parents et amis du fiancé est le jour de la noce emmenée à la demeure de son futur époux. — On emploie couramment le mot '*ammâriya* pour la noce elle-même, et l'ensemble du cérémonial qui la compose. — C'est pourquoi nous avons traduit par « cérémonie du mariage. »

55. *Tslaqqat.* Nous avons traduit ici par « s'unir. » Mais le sens est toujours « se rencontrer ». Ce verbe se construit en vulgaire avec *ma'* ou *ki.* On n'emploie couramment que cette forme en parlant, mais la « rencontre » se dit *moulâqiya* ou *moulaqât,* formes qui sont empruntées à la IIIe. — *Moulaqât* a aussi le sens de « rendez-vous ».

L. R. BLANC.

EXTRAITS DE LA PRESSE MUSULMANE

Rapports entre la forme des Gouvernements européens et celle des États musulmans.

Un des collaborateurs les plus assidus du journal *Le Turc*, qui signe du pseudonyme *Ouïghour*, examinait[1] il y a quelque temps les diverses formes de gouvernement existant en Europe : monarchie absolue, monarchie constitutionnelle, république, et se demandait si l'une de ces formes conviendrait à un état musulman. Il arrive à cette conclusion que ni la monarchie absolue, ni la monarchie constitutionnelle ni la république ne sauraient se concilier avec l'Islam.

Les musulmans ont un livre sacré qui doit être, en toute circonstance, leur seul guide, et ils ne peuvent se soustraire à l'autorité d'Allâh et de son prophète Mohammed. Dans la vie civile comme dans la vie religieuse, le Coran a tout prévu, et chez des musulmans il ne peut y avoir d'autre loi que la loi religieuse.

Cette loi détermine nettement les droits et les devoirs du prince et de ses sujets. De part et d'autre ces droits ne doivent jamais être enfreints et, pour gouverner, la bonne entente du prince et de ses sujets est nécessaire; celui-ci n'a pas le droit de prendre une décision sans l'assentiment de son peuple qui, de son côté, doit lui obéir comme on obéit à un père, l'aimer et le respecter comme on aime et on respecte un père.

1. Numéro du 2 novembre.

Tels ont été, à toutes les époques et dans toutes les nations, les gouvernements musulmans. Si on les compare aux gouvernements européens, il sera facile de leur reconnaître des traits communs avec la monarchie sous ses deux formes, absolue et constitutionnelle, et aussi avec la république ; mais un peuple musulman ne pourrait accepter l'une de ces formes de gouvernement d'une manière exclusive. Si l'on veut définir en un mot le régime sous lequel vivent les nations islamiques, on se servira de l'expression « gouvernement patriarcal ».

Les Musulmans dans l'Afrique anglaise.

Nous avons eu, bien des fois, l'occasion de constater le zèle des musulmans hindous et leur générosité envers leurs coreligionnaires. Les lecteurs des *Archives marocaines* se souviennent que ce furent eux qui prirent l'initiative de l'envoi d'une mission musulmane au Japon ; ils savent aussi qu'ils font, fréquemment, des dons généreux à leurs coreligionnaires africains, chez lesquels ils s'efforcent de répandre le bien-être et l'instruction. Aujourd'hui ils songent à envoyer des missionnaires parmi les peuplades idolâtres de l'Afrique[1].

Dans l'Afrique orientale c'est un Anglais, M. Blend, qui a, par ses efforts, créé l'enseignement musulman. C'est à lui que l'on doit la plupart des écoles primaires fondées dans la région et il a obtenu dernièrement des autorités anglaises l'ouverture de six nouvelles écoles dans la ville de Sierra-Leone. Il a donc bien mérité l'adresse de remerciements que vient de lui voter la Société musulmane fondée il y a peu de temps dans cette ville[2].

1. *Ikdam*, 10 octobre (d'après les journaux de l'Inde).
2. *Ikdam*, 21 octobre.

Le *Cape Argus* a publié le compte rendu de l'inauguration de l'école musulmane de Cape-Town. Cette cérémonie a été des plus brillantes, et la colonie musulmane s'est fait remarquer par son empressement. Deux discours ont été prononcés, l'un par le mollâ 'Abd El-Latîf, l'autre par le directeur de l'école, Seyyid Ibrâhîm, qui ont fait ressortir la nécessité de l'instruction et ses avantages. Après la lecture, faite après ces discours, de quelques poésies arabes et persanes, une dernière allocution a été prononcée par le mollâ 'Abd El-Kâder, qui a traité le même sujet. A la fin de cette solennité, une musique a fait entendre les hymnes ottoman et anglais[1].

L'Islam au Soudan.

Une souscription a été ouverte en Égypte pour fonder, dans le Soudan égyptien méridional, une mosquée et une école musulmane. Une somme considérable, 400 livres égyptiennes, a été recueillie en peu de jours, et le journal du Caire auquel nous empruntons ces détails engage vivement ses compatriotes à prendre part à cette bonne œuvre[2].

Les Musulmans russes.

Faut-il rejeter sur les musulmans la responsabilité des tristes événements qui ont désolé le Caucase pendant ces derniers mois? Assurément non, répond le journal *Kaspi*, de Bakou, dans un article portant ce titre : *Les Événements de Bakou et du Caucase*[3]. C'est à tort qu'on les accuse,

1. *Ikdam*, 19 novembre.
2. *Mouayyad*, 1er novembre.
3. Voir la traduction de cet article dans le *Mouayyad* du 3 octobre.

eux, les sujets les plus paisibles de toute la Russie; le mal est causé par les révolutionnaires russes et arméniens.

Les torts sont du côté des Arméniens, dit le journal *Rous* dans un article que les principaux organes musulmans se sont empressés de reproduire[1]. La situation prépondérante qu'ils occupaient au Caucase et les abus de toute sorte qui en résultaient ont amené leur sanglante rivalité avec les Tartares. Quand le prince Golisin devint gouverneur général du Caucase, 80 pour 100 des fonctionnaires de ce pays étaient Arméniens. Composés presque exclusivement d'Arméniens, les tribunaux se faisaient remarquer par leur partialité et donnaient toujours tort aux Tartares. On cite ce fait qu'un fonctionnaire chargé d'inspecter le district d'Érivan, voyant un tribunal entièrement composé d'Arméniens, demanda au président : « N'y a-t-il donc pas de Russes ici ? — Il y en a un, Monsieur, c'est le concierge du tribunal. » La destitution du président, le remplacement d'un bon nombre de juges arméniens et la nomination d'un interprète tartare suivirent de près la mission de l'agent à qui une telle réponse avait été faite.

Administrations, commerce, banques, tout était entre les mains des Arméniens. Revenons, conclut le journal *Rous*, à la sage politique du prince Golisin, sachons, comme lui, rendre justice aux Tartares et ne favorisons plus leurs ennemis les plus acharnés.

Le mufti d'Orenbourg, Mohamed Yâr Mîrzâ Soultânoff, est du reste le premier à déplorer ces luttes odieuses. Dans la lettre, d'un ton très respectueux, qu'il a adressée au procureur du Saint-Synode, M. Podbiénotzeff[2], il exprime son vif désir de voir cesser l'animosité qui règne entre

1. Le *Terdjumân* de Baghtchè-Séraï d'abord, puis *Le Turc* dans son numéro du 23 novembre.

2. Cette lettre a été publiée dans le *Terdjumân*, qui la fait suivre de quelques lignes d'un commentaire élogieux, et le *Mouayyad* du 8 octobre en donne la traduction.

musulmans et chrétiens ; il appelle de tous ses vœux l'union entre deux races également opprimées et malheureuses, mais se voit obligé de reconnaître que les procédés des chrétiens à l'égard des musulmans sont des plus répréhensibles. Les chiffres du rapport de M. Chicher, rapport imprimé à Moscou avec l'approbation du Ministère de l'instruction publique et dont il joignait un exemplaire à sa lettre pour confirmer ses assertions, sont vraiment édifiants.

Une éloquente exhortation à la paix est envoyée d'Égypte aux musulmans russes. Sous la signature Dhorgoud, et avec le titre suivant, *Aux musulmans de Russie* ! un journal du Caire[1] adjurait, il y a peu de temps, ses coreligionnaires de mettre fin aux troubles dont ils étaient à la fois acteurs et victimes. Assez de meurtres et de dévastations ; assez de luttes sanglantes entre Tartares, Arméniens et Russes : ne pensez pas à la vengeance, car de nouvelles luttes vous attireraient des représailles et la paix vous est nécessaire. Le gouvernement vous a trompés. Réconciliez-vous avec les Arméniens. Une ère de liberté va s'ouvrir ; cherchez à en profiter. Organisez-vous de manière à faire aboutir vos revendications ; envoyez des députés à l'assemblée qu'on va élire et formez un parti musulman afin de défendre vos intérêts. Gardez-vous d'imiter les musulmans bulgares qui, pour s'être désintéressés de la vie politique de leur pays, sont dépourvus de toute influence et en butte à d'odieuses persécutions.

Cet appel, nous devons le dire, répond aux sentiments de la grande majorité des musulmans russes. Nous avons vu, à plusieurs reprises, qu'ils cherchaient à s'organiser en vue du nouvel état de choses et que les questions politiques et sociales étaient loin de les laisser indifférents. D'après les dernières nouvelles[2] les musulmans de la région de

1. *Le Turc*, 13 octobre.
2. Article du *Kazanski Telegraf* reproduit successivement par le *Terdjumân* et *Le Turc* (numéro du 19 octobre).

Nijni Yarmalek ont nommé des délégués chargés de prendre la défense de leurs intérêts religieux, politiques et matériels. L'autorité ayant refusé aux mandataires de la population musulmane l'autorisation de tenir des réunions publiques, ceux-ci se sont réunis plusieurs fois en secret. On sait, du reste, qu'une députation musulmane venue de tous les points de la Russie se rendra cet hiver à Saint-Pétersbourg. Voici ce qu'on sait actuellement quant à sa composition :

Kazan.	3	délégués
Orenbourg	3	—
Oufa.	4	—
Samara, Saratof et Hadji Tarkhan.	2	—
Crimée	2	—
Caucase	6	—
Turkestan et région des Kirghizes.	10	—
Soit, au total.	30	délégués

pour ces diverses régions. La proportion observée serait la même pour le reste de la Russie.

Nouvelles de Turquie.

La situation de la presse n'est toujours pas brillante. Un journal arménien, *Les Pensées poétiques,* vient de publier des articles contraires aux principes du gouvernement. Un blâme et un avertissement l'ont rappelé à l'ordre[1].

Cependant l'instruction publique reste l'objet de quelques efforts. Nous trouvons, en effet, dans l'*Ikdam* du 18 novembre, un long article consacré aux livres de lecture des écoles ottomanes. Après avoir exposé les progrès

1. *Ikdam,* 17 novembre.

réalisés par la pédagogie en Europe pendant ces dernières années et montré quelle importance on y attache, non sans raison, le collaborateur du journal de Constantinople exprime le vœu que tous les livres de cette sorte traitent les sujets suivants :

1° Vie des musulmans célèbres et des principaux personnages de l'histoire ottomane ;

2° Courts récits ayant toujours une conclusion morale ;

3° Questions scientifiques élémentaires.

Il importe, pour cette dernière catégorie, de donner des traités fort simples, ne contenant, en fait de termes techniques, que le strict nécessaire, afin d'en rendre la lecture facile et attrayante.

D'autre part, le ministère de l'Instruction publique vient de décider que les anciens élèves des écoles spéciales devront, s'ils désirent devenir professeurs dans les écoles préparatoires, joindre aux titres et diplômes dont ils sont pourvus le grade de licencié [1].

Enfin, à la date du 9 décembre, une nouvelle réforme a été opérée dans l'enseignement secondaire. Les certificats délivrés par les écoles préparatoires portaient les notes obtenues par les élèves pendant la durée de leurs études dans les classes primaires-supérieures (*ruchdiyè*) faisant partie de ces établissements. Il a été décidé que les notes méritées dans les écoles *ruchdiyè* par ceux des élèves des écoles préparatoires qui y ont commencé leurs études figureraient également sur ces certificats [2].

En matière médicale, comme en matière d'instruction publique, il y a aussi un mouvement de progrès appré-

1. *Ibidem*, 6 décembre.
2. *Ibidem*.

ciable. Kadrî Râchid Bey, professeur de physiologie et de médecine infantiles à l'École de médecine, donnera désormais des consultations gratuites pour les enfants malades pauvres. Ces consultations seront données chaque semaine, dans des pharmacies, sur divers points de Constantinople. Les parents sont instamment priés d'y venir demander tous les renseignements dont ils pourraient avoir besoin pour les soins à donner à leurs enfants [1].

Afin d'éviter que la syphilis ne se propage dans le vilayet d'Angora, la fondation d'un hôpital pour le traitement des maladies vénériennes a été décidée. Un crédit sur le budget local a été prélevé dans ce but [2].

Les habitants du caza de Kièdous (Anatolie), qui sont au nombre de 38 000, se plaignent amèrement de n'avoir ni médecin ni pharmacien diplômé. Dernièrement ils croyaient avoir enfin trouvé le médecin dont ils ont un si grand besoin ; mais le médecin en question, M. Dimitris Georgiadès, est parti pour une autre destination, et les réclamations des habitants se font de plus en plus pressantes [3].

Quelques œuvres de bienfaisance sont à signaler. Il existe à Aïdin une école où sont entretenus et instruits, grâce au généreux des habitants, des enfants pauvres ou orphelins. A l'occasion des fêtes du Baïram, S. E. Hâdjî ʿAlî Pacha Zâdè, Sâdik Bey Efendi et plusieurs autres personnes ont remis aux maîtres de cette école, pour les distribuer à leurs élèves, des sommes importantes [4].

Le Journal de Sivas nous apprend qu'un asile-hôpital en

1. *Ibidem*, 15 octobre.
2. *Ibidem*, 6 décembre.
3. *Ibidem*, 9 novembre.
4. *Ibidem*, 9 novembre.

faveur des étrangers et des malades pauvres, ainsi qu'une école professionnelle pour les enfants indigents ou abandonnés, vont être fondés dans cette ville grâce aux généreux efforts de quelques personnes bienfaisantes [1].

Le Turc du 9 novembre nous montre un des résultats de l'activité de l'Allemagne en Orient. Voici deux ans que sous le nom de tapis de Turquie on introduit en Égypte des contrefaçons allemandes des tapis *'ouchchâk*, si recherchés là-bas, des tapis ras de Smyrne, des tapis de prière, etc. D'un prix des plus minimes, mais en revanche d'une fabrication des plus défectueuses, ces tapis, dont la teinture passe très vite, ont ruiné en Égypte l'importation ottomane. Le journal qui nous fournit ces renseignements, en dénonçant ces faits aux autorités égyptiennes, émet l'espoir que celles-ci prendront les mesures nécessaires pour combattre cette concurrence déloyale.

Dans le monde commercial nous voyons que de nombreuses plaintes ont été provoquées par les agissements d'individus, fort nombreux, qui exercent la profession de courtier sans être pourvus, comme l'exigent les règlements, d'un certificat de la Chambre de commerce et d'agriculture. Celle-ci ayant dénonçé la situation au ministère du Commerce, il a été prescrit que nul, à l'avenir, ne pourrait exercer le courtage sans une autorisation écrite délivrée par l'administration des douanes. Des mesures sévères ont été prises contre les délinquants [2].

Il n'y en a pas moins un certain développement des affaires, car la Banque ottomane vient de décider la fondation de deux succursales à Kutahiè et à Erzeroum. Cette

1. *Ibidem*, 29 novembre.
2. *Ibidem*, 9 novembre.

mesure, des plus favorables pour le commerce, est accueillie avec une vive satisfaction [1].

Au point de vue agricole, deux nouvelles intéressantes. Le gouvernement a décidé d'envoyer dans le vilayet d'Adana, où on leur fournira les moyens de se livrer à l'agriculture et à l'élevage, les émigrés musulmans qui se trouvent en ce moment à Constantinople [2]. Les charrues amenées du vilayet de Sivas ayant été fort appréciées dans la région du Liban, la Banque agricole a fait acheter 150 charrues semblables et informe les intéressés qu'elle les tient à leur disposition. La vente pourra en être faite à crédit [3].

Rien de particulier dans le monde religieux, si ce n'est au sujet du pèlerinage. Le 9 décembre sont partis, à bord du vapeur *Menzelè,* de la Compagnie khédiviale, de nombreux pèlerins d'Anatolie et de Roumélie. Au moment de lever l'ancre ils ont poussé de longues acclamations en l'honneur du Sultan [4]. D'autre part, un certain nombre de bateaux à vapeur ont été affectés par le gouvernement au transport des pèlerins pauvres qui, de la sorte, pourront faire gratuitement le voyage de Constantinople à Djeddah. Des mesures ont été prises contre les courtiers, intermédiaires et autres personnes sans scrupules cherchant à exploiter les pèlerins sous divers prétextes [5].

Signalons enfin quelques nouvelles diverses. Le khédive d'Égypte vient d'envoyer à Beyrout, où ils feront, à ses

1. *Ibidem,* 13 octobre.
2. *Le Turc,* 2 novembre.
3. *Ikdam,* 7 novembre.
4. *Ibidem,* 10 décembre.
5. *Ibidem,* 7 décembre.

frais, leurs études à l'Université américaine, deux fils de l'un de ses parents, mort aujourd'hui. Ces jeunes gens vivront à Beyrout sous la surveillance d'Ahmed Chauki Bey, le poète bien connu et si apprécié du khédive, qui devait trouver, en arrivant à Beyrout, l'accueil le plus cordial et le plus flatteur de la part des professeurs de l'Université américaine [1].

Nous voyons dans les journaux qu'un savant roumain, M. Burada, de Jassy, va partir pour la Mésopotamie, où il recherchera les traces de la domination romaine. Il visitera, au début, l'Anatolie et la Syrie, ira au Thabor et voyagera sous le costume arabe. M. Burada, qui compte mettre à profit sa mission pour l'étude de la musique orientale, recueillera des mélodies populaires des tribus nomades [2].

La collection des trente années des *Annales mathématiques* qui se trouvait dans la riche bibliothèque de feu Tevfîk Pacha, ancien ministre des finances et l'un des mathématiciens les plus distingués de la Turquie, va entrer à la bibliothèque de l'Université de Constantinople [3].

Perse.

Comme en Égypte l'instruction publique tient une large place dans les journaux. Voici quelques extraits des principaux articles à ce sujet.

Sous ce titre, *Comment et Pourquoi*, Mìrzâ 'Abd or-Rehîm Alehî examine, dans le *Tèrbiyèt* [4], la question de la

1. *Mouayyad,* 16 octobre.
2. *Le Turc,* 9 novembre.
3. *Ikdam,* 11 décembre.
4. Numéro du 16 octobre.

réforme de l'enseignement primaire. Les méthodes d'enseignement suivies jusqu'à ce jour sont des plus défectueuses ; il faut s'engager hardiment dans la voie tracée, il y a plus de vingt-cinq ans, par un ancien cheikh ul-islam du Caucase dans un livre sur lequel Mîrzâ 'Abd or-Rehîm attire l'attention de ses contemporains. Nous devons faciliter aux enfants les débuts de leurs études en leur enseignant l'alphabet d'une manière plus rationnelle, nous rendre compte de l'importance qu'a cette science pédagogique que nous connaissons si mal et que l'étranger, au cours de ces dernières années, a transformée d'une façon complète. Quelques écoles persanes ont adopté la méthode préconisée par le regretté cheikh ul-islam ; aux autres de suivre.

Sur l'initiative de Mîrzâ Kâzem Khan, premier intendant de Kazvîn, qui a su s'assurer le concours de personnes généreuses, le général Mîrzâ Sâlih Khân, gouverneur de la province, fonde dans cette ville une école dite *Mèdrèsè-i Oumîd* (l'Ecole de l'espérance), où trente enfants pauvres seront élevés et instruits. Ils y apprendront la langue arabe, les mathématiques, la géographie et l'histoire ; on espère pouvoir joindre à ces divers enseignements ceux du français et de l'anglais. La direction en sera confiée à un cadi bien connu à Kazvîn par son zèle et ses travaux, Cheikh 'Alî [1].

De fondation récente (il y a à peine six ans qu'elle existe) l'École Kemâliyè n'en est pas moins une des meilleures de Téhéran ; on l'a bien vu aux examens qui viennent d'avoir lieu sous la présidence du ministre de l'Instruction publique, 'Alâ ol-Moulk, et devant de nombreuses notabilités. Leurs résultats honorent à la fois maîtres et élèves [2].

1. *Tèrbiyèt,* 12 et 26 octobre.
2. *Ibidem,* 26 octobre.

A Vladikavkaz, où il existe une importante colonie persane, un vice-consul de cette nation avait fondé l'école Nauroûz pour assurer l'éducation des enfants de ses compatriotes. Aujourd'hui en pleine prospérité, l'école Nauroûz compte soixante élèves, tous internes. Lors de son passage, S. M. le chah de Perse a tenu à la visiter et a témoigné sa satisfaction par un don de 2 000 roubles. Il aurait, de plus, décidé d'y envoyer aux frais de l'État plusieurs jeunes gens de Téhéran [1].

Si nous revenons dans la capitale de la Perse, nous y constaterons le succès de l'école Kodsiyè, école supérieure fondée dans le quartier de Sèr Tchèchmè par l'un des savants les plus distingués de l'empire, Sa'îd ol-'Oulèmâ, son directeur actuel et en même temps l'un de ses professeurs. La langue française y est enseignée par Habîb Oullâh Khân, qui a longtemps étudié à Beyrout où, grâce aux leçons du P. Cheikho, il a acquis une connaissance sérieuse de la langue arabe en même temps que de la langue française. Son excellente méthode et les résultats de son enseignement ont émerveillé le fils de Mîrzâ 'Alî Khân et le D[r] Morel, professeur de français à l'école Siyâsi, venus naguère à l'école Kodsiyè pour y faire passer les examens [2].

Non moins honorables pour les professeurs et leurs élèves ont été les examens de l'orphelinat Mèdd-è Tèrbiyè de Téhéran. Fondé par feu Mîrzâ Ibrâhîm Khân Modabbèr od-Dooulè, cet établissement reçoit vingt enfants qui, défrayés de tout, reçoivent une sérieuse instruction [3].

Une autre question à l'ordre du jour, sinon en Perse, du

1. *Kemal*, 29 octobre.
2. *Tèrbiyèt*, 16 novembre.
3. *Ibidem*, 26 octobre.

moins à son sujet, est celle des progrès des Anglais dans le golfe Persique. Mais les nouvelles ne sont pas directes ; *Le Turc,* par exemple, emprunte les siennes au *Novosti,* qui les reçoit de Téhéran [1]. On écrit de cette ville au journal russe que l'Angleterre déploie une activité prodigieuse sur les côtes méridionales de la Perse. Toutes les semaines on voit arriver des vaisseaux anglais apportant quantité de marchandises ; des négociants anglais parcourent le pays, y fondent des comptoirs et des banques ; les Russes, et en particulier ceux de Kermanchah, ne peuvent lutter avec eux. Toutes les caravanes ont été louées pour un an par les Anglais.

Le nombre des agents consulaires de cette nation augmente toujours ; il en est de même des banques anglaises. Bien plus, on prévoit le moment où l'administration des douanes, dans le Sud de la Perse, passera des mains des Belges à celles des Anglais. Cela n'empêche pas les Russes de continuer à agir en Perse, car de nouvelles succursales de la Banque russo-persane vont être, dans l'intérêt du commerce, ouvertes dans plusieurs villes [2].

L'assyriologie elle-même prend pied en Perse : dans son numéro du 12 octobre le journal *Tèrbiyèt,* de Téhéran, que nous avons souvent l'occasion de citer, a commencé à publier, en feuilleton, une traduction persane du Code d'Hammourabi portant ce titre : *Les plus anciennes lois de l'univers.*

Chine et Japon.

On annonçait vers le milieu de décembre l'arrivée en France d'une mission chinoise chargée d'étudier le mou-

1. *Le Turc,* 9 novembre.
2. *Ibidem,* 26 octobre.

vement des arts et des idées, les progrès des différentes nations d'Europe. Tout ce qui touche l'Extrême-Orient intéresse beaucoup la presse turque; car, dès le commencement de novembre, on trouvait dans l'*Ikdam* de longs extraits de l'*Observe* au sujet de cette mission ou d'une mission antérieure dans laquelle l'élément musulman était représenté.

A la suite de la guerre russo-japonaise, dit l'*Ikdam*[1], le gouvernement chinois a envoyé en Europe une mission chargée d'étudier les questions relatives à l'enseignement. Plusieurs musulmans en font partie; on sait que de tout temps les musulmans chinois se sont distingués par leur amour de l'instruction. L'étude de l'arabe est en grand honneur parmi eux. Dans tous les ports de Chine, dans l'Inde, à Saïgon, dans l'archipel indien on trouve des négociants chinois de religion musulmane correspondant entre eux en arabe.

En Chine même, l'organisation des écoles musulmanes laissait à désirer. Confiées à des maîtres formés pour la plupart dans l'Inde, à Ceylan ou à Java, elles se bornaient à enseigner les langues les plus usuelles, c'est-à-dire l'arabe (sur le littoral surtout), le turc djagataï (à l'intérieur et aux confins de la Mongolie, où les musulmans ne se livrent guère au commerce), et le turc osmanli. Mais une réforme radicale va être opérée dans ces écoles. Des musulmans chinois ayant terminé leurs études dans les écoles militaires ou commerciales du Japon (ils sont nombreux, paraît-il) y seront nommés professeurs, alors que certains de leurs coreligionnaires iront achever leurs études dans les écoles supérieures de la Turquie.

1. Numéro du 4 novembre.

A tous les points de vue, les musulmans chinois sont dignes d'éloges. Nous avons dit que le désir de s'instruire a toujours été des plus vifs chez eux, et qu'ils attachaient une grande importance à l'étude de l'arabe. Dans toute famille aisée on trouve un précepteur chargé d'enseigner cette langue. Il y a quelque temps les sociétés musulmanes chinoises — elles sont nombreuses et animées du meilleur esprit — fondaient dans le Kouang-si un certain nombre d'écoles dites « Écoles primaires nationales », et l'exemple donné de cette manière sera suivi, à n'en pas douter.

Les musulmans chinois joignent à leur amour de l'étude un grand zèle religieux. Quelles que soient leur profession et leur condition sociales, ils font passer les devoirs de leur religion bien avant leurs intérêts matériels. Leurs qualités militaires ne sont pas moins grandes. Le corps d'armée, entièrement composé de musulmans, qui est chargé de défendre la frontière mongole, est regardé, dans l'armée chinoise, comme une élite. Les troupes qui le composent sont remarquables à la fois par leur zèle religieux, leur discipline et leur endurance.

L'*Ikdam* donne aussi quelques nouvelles du Yun-Nam. Nous trouvons, dans son numéro du 5 décembre, la traduction d'une lettre adressée au *Levant Herald* par le docteur Gerosalemi et résumant le voyage fait par celui-ci en Extrême-Orient. M. Gerosalemi fait un grand éloge des musulmans du Yun-Nam, région où ils sont nombreux et établis depuis de longues années. Ils y vivent de l'agriculture, dans laquelle ils sont passés maîtres. Leur loyauté et leurs bons procédés les rendent sympathiques à tous. Propres, hospitaliers, humains, prenant le plus grand soin de l'éducation de leurs enfants, ils diffèrent totalement de leurs voisins bouddhistes qui, abrutis par l'opium, croupissent dans l'ignorance et la malpropreté. M. Gerosalemi, qui reçut dans tous les villages musulmans qu'il traversa l'ac-

cueil le plus cordial, eut l'occasion de constater que leurs habitants observent avec soin les préceptes de l'hygiène et écoutent volontiers les avis des médecins. En cela encore ils diffèrent des bouddhistes, pour lesquels quelques recettes empiriques et quelques pratiques superstitieuses constituent toute la médecine.

Mais la nouvelle la plus curieuse fournie par la presse turque est celle d'une tentative de conversion du Japon. Le même journal nous apprenait, le 10 novembre dernier (d'après les *Thamarât al-founoûn* de Beyrout), que les musulmans indiens étudient, depuis quelque temps, les moyens de répandre l'islamisme au Japon. Deux missionnaires, Mîrzâ Khân et Maulavî Ibrâhîm, devaient sous peu partir pour ce pays. On s'occupait, en outre, de former une mission de musulmans instruits qui iraient en Amérique propager l'Islam. Diverses sociétés telles que le Cercle des docteurs, le Congrès de l'enseignement et la Protection de l'Islam, avaient pris l'initiative de cette propagande. Elles devaient faire imprimer en trois langues : français, anglais, japonais, une brochure contenant les dogmes fondamentaux de l'Islam qui serait distribuée à l'étranger.

De nouveaux détails sur cette mission nous étaient fournis, peu après, par le même journal[1], qui les avait empruntés à la revue japonaise *Chiokima*. Composée de savants musulmans, cette mission, constituée dans le courant d'octobre, a pour chef Hassân Tiou-Chen (ou Ye-tou-Tchen ?), ce musulman chinois que les lecteurs des *Archives marocaines* connaissent déjà. Il a sous ses ordres trois Japonais entre lesquels il a partagé les travaux de la mission, se réservant pour lui-même l'examen des questions difficiles. M. Kourima traitera la question du culte ; M. Djorato celle

1. Numéro du 5 décembre.

des pratiques religieuses ; quant à celles des sanctions futures d'après l'Islam, elle a été réservée à M. Ivadava. Ces trois Japonais ont répondu, avec le plus vif empressement, à l'appel de Hassân Tiou-Chen, et ils feront tous leurs efforts pour répandre parmi leurs compatriotes la connaissance des dogmes de la religion musulmane.

L'*Ikdam* ajoute, toujours d'après la revue *Chiokima*, qu'une brochure contenant un exposé des principes de l'Islam va être, par les soins de ces missionnaires, distribuée au Japon. Le *Chiokima*, qui paraît attacher une très grande importance à cette tentative de conversion de sa patrie, promet de tenir ses lecteurs au courant des actes de la mission.

Égypte.

Nous avons déjà, à maintes reprises, signalé par de courts extraits de la presse musulmane, le mouvement si important, qui se produit dans la société égyptienne, pour le développement de l'instruction. Qu'on ne s'y trompe pas, l'Égypte musulmane est en train de se transformer et de devenir par la diffusion de l'enseignement, comme par ses tentances dominantes, une nation — dans laquelle le processus intellectuel continuera à relever pour une bonne part des traditions islamiques — mais, en s'imprégnant de plus en plus des idées européennes.

Il devient donc de plus en plus absurde, quand on veut suivre le mouvement des faits et des idées, dans le monde musulman, de s'en tenir aux partis pris, conventionnels, qui le font, trop souvent, envisager dans le recul des temps. Si aride que puisse paraître la lecture de la documentation que nous empruntons à la presse musulmane, elle a du moins le mérite de préciser une situation utile à connaître.

Nous autres Français, qui avons été les éducateurs de la pensée musulmane, en Égypte comme en Turquie, au

XIXe siècle, nous oublions un peu trop qu'elle se développe maintenant en dehors de nous. Il ne suffit pas que nous suivions avec sympathie les efforts des Égyptiens et des Turcs, vers l'avenir national que préparent les écrivains distingués et instruits de la presse arabe et de la presse turque. Nous travaillons contre nous-mêmes, contre notre expansion économique, nous abandonnons l'avenir de notre civilisation à des concurrents plus actifs, en nous désintéressant de ce que pensent, de ce que disent et font les Musulmans des pays, où notre influence politique s'est laissée éclipser par les influences anglaises et allemandes. — Il est à souhaiter que le cantonnement de nos intérêts politiques dans le Maghreb ne nous fasse pas perdre de vue l'importance de la place que les nations musulmanes se préparent à reprendre dans le monde, par la propagation de l'instruction.

A. L. C.

Nous aurons occasion un jour ou l'autre de grouper les enseignements qui se dégagent du mouvement si actif de l'Égypte dans la grande question de l'enseignement. Bornons-nous aujourd'hui encore à mettre sous les yeux des lecteurs des Archives Marocaines la documentation que nous fournit la presse musulmane.

Le mouvement en faveur du développement de l'instruction primaire s'accentue. Partout on ouvre des écoles, et les Égyptiens, comprenant que le progrès et la civilisation sont intimement liés au sort de l'enseignement, déploient en faveur de celui-ci le zèle le plus méritoire. Pour réussir, dit le journal auquel nous empruntons ces renseignements [1], nous avons besoin du concours des autorités, qui ne peuvent nous répondre par un refus. A

1. *Mouayyad*, 8 octobre.

l'œuvre donc, à l'œuvre! Que chacun y prenne part! En plus des réformes proposées, nous demandons qu'on prenne les mesures suivantes :

1° Une fête annuelle sera instituée pour commémorer l'organisation définitive de l'enseignement primaire ;
2° Les noms des fondateurs d'écoles, ainsi que celui du mudir contemporain de la fondation, seront gravés sur une plaque de marbre apposée sur le mur de l'école ;
3° Les élèves passeront une moitié de la journée à l'extérieur de l'école et l'autre moitié dans le jardin qui en dépend ;
4° Le mudir sera chargé de l'inspection des écoles.

Cette importante question ne saurait demeurer indifférente à l'opinion anglaise. Sous ce titre : *L'Éducation et l'enseignement,* la *Westminster Gazette* publiait naguère une étude, envoyée par son correspondant du Caire, sur la réorganisation de l'enseignement primaire en Égypte. Nous constatons que le correspondant du journal anglais est d'accord, sur tous les points, avec son confrère égyptien, le *Mouayyad*[1].

La statistique scolaire de l'Égypte de l'année 1889, date de la réforme, à 1904, a paru. De nombreux rapports et documents lui ont été annexés ; elle montre bien la marche suivie au cours des quinze dernières années.

Il y avait, en 1889, 69 écoles supérieures ; on en comptait, en 1904, 94, la plupart au Caire. Il y en a 1 à Alexandrie, 2 pour Boheïra, 1 pour Kalyoubié, 1 pour Dakhalié, 2 pour Charkié, 1 pour Menoufyeh, une pour chacune des moudiriés suivantes ; El-Mina, Kena, Assouan ; 6 enfin pour Siout. Le nombre des maîtres était à cette dernière

1. Numéro du 15 octobre.

date de 200 ; celui des élèves de 5 631, se décomposant ainsi :

Garçons. . . .	4 318
Filles.	1 353
Elèves payants. .	4 550
Boursiers. . . .	1 111

Il est à regretter qu'on n'ait pas donné le nombre des élèves et des maîtres à l'origine, en 1889. Voici maintenant les chiffres concernant les autres écoles. On en comptait, en 1889, 290, avec 499 maîtres et 6 938 élèves ; en 1898 nous en trouvons 3 296 avec 5 651 maîtres et 115 871 élèves. De pareils résultats sont certes des plus encourageants ; mais il reste encore beaucoup à faire[1].

Devons-nous nous affliger ? — Pas le moins du monde ! Sous ce titre un collaborateur du principal organe égyptien[2] réfute les arguments de ceux qui protestent contre la diffusion de l'instruction, prétendant que cette diffusion est un danger au point de vue religieux et alléguant, à l'appui de leurs dires, la séparation des églises et de l'état que vient de voter la Chambre française. S'appuyant sur des données historiques, l'écrivain égyptien démontre que cette diffusion est le meilleur moyen d'assurer la grandeur et la prospérité de la patrie. D'un autre côté, ce sont les fautes commises par le clergé, et non la religion elle-même, qui ont provoqué en France un mouvement hostile à celle-ci.

L'avenir des écoles fait l'objet des réflexions d'un autre Égyptien qui signe du pseudonyme Hayy ibn Yakdhân[3]. En créer est très bien ; mais encore faut-il assurer leur existence.

1. *Mouayyad,* 2 novembre.
2. *Ibidem,* 6 novembre.
3. *Ibidem,* 18 novembre.

Pour cela comment s'y prendre? Doit-on avoir recours à l'initiative privée, ou bien créer un nouvel impôt affecté aux écoles. Cette dernière solution est, pour l'auteur de cet article, la meilleure. Il propose donc de créer un impôt foncier, dit « contribution pour l'enseignement », qui serait exclusivement affecté aux écoles. Le taux en serait de deux piastres par *feddân*; on disposerait ainsi, chaque année, de 120 000 livres égyptiennes.

Qui aura la gestion des sommes ainsi perçues? Le gouvernement ou la nation? La nation, répond Hayy ibn Yakdhân. Il y aura, dans chaque moudirié, une commission de notables et de personnes au courant des choses de l'enseignement, présidée par le directeur des wakfs ou le percepteur, qui emploiera ces fonds au mieux des intérêts de l'instruction publique.

Une autre solution à ce problème est proposée par le journal *Al-Ahrâm* (Les Pyramides)[1]. Qu'on affecte aux écoles primaires l'impôt que le gouvernement perçoit pour les dépenses de la sûreté publique. Cet impôt n'est pas une dette contractée par la population envers le gouvernement; celui-ci ne devrait plus être chargé de la police.

Al-Djewaïb, un autre organe égyptien, et non des moindres, revient sur cette idée; le *Mouayyad*[2] se joint à à lui et insiste sur la nécessité d'une réforme portant non seulement sur l'enseignement, mais encore sur les charges imposées par l'état. Nous payons, dit-il, de lourds impôts pour la police et les diverses organisations chargées d'assurer la sécurité publique; qu'on réduise l'effectif de la police et de la gendarmerie au strict nécessaire, et les sommes rendues ainsi disponibles seront affectées à l'in-

1. Cf. le *Mouayyad* du 23 novembre.
2. Numéro du 21 novembre.

struction publique. Une longue expérience n'a que trop démontré que la criminalité est d'autant plus grande que la population est plus ignorante.

Cette idée trouve des partisans. L'un d'eux, qui signe Sâlih, écrit au *Mouayyad* du jour suivant une lettre dans laquelle il exprime le vœu que le gouvernement se décharge entièrement sur les autorités locales du soin d'assurer la sécurité publique et d'instruire la jeunesse. Mais qu'on ne nous donne pas plusieurs impôts à la place d'un seul !

Mais la question financière n'est pas la seule. Avoir de l'argent est bien ; encore faut-il trouver des maîtres pour les écoles. Leur recrutement étant difficile, il conviendrait, dit le *Moukattam* du 30 octobre [1], d'accorder aux *fakîhs* la dispense du service militaire, sinon à titre définitif, du moins jusqu'au moment où les écoles primaires seront entièrement constituées.

Nous avons vu que sur tous les points de l'Égypte se forment des groupements et s'ouvrent des souscriptions en vue de fonder de nouvelles écoles. Les résultats acquis sont des plus importants. Nous donnons ici, en suivant l'ordre chronologique, ceux des deux derniers mois.

Une personnalité bien connue au Caire, Ahmed Bey Khalîl, qui possède de vastes propriétés dans la moudirié de Kalyoubié, a donné le terrain et fourni les sommes nécessaires à la fondation d'une nouvelle école dans cette moudirié. La pose de la première pierre devait donner lieu à une imposante cérémonie. On annonce aussi l'ouverture d'une école à Sendoûh (Kalyoubié) [2].

1. Article reproduit dans le *Mouayyad* du jour suivant.
2. *Mouayyad,* 14 et 29 octobre.

A Cherbîn le gouverneur, adressant un éloquant appel aux notables de la région, a ouvert une souscription dont le produit est de 800 livres égyptiennes. Cette somme a été remise à la Société de bienfaisance musulmane pour être affectée à la fondation d'une école dont l'emplacement est déjà choisi [1].

A Menfelouth le mouvement s'accentue. Les notabilités de la région, réunies à l'occasion d'une fête, ont décidé, non seulement d'améliorer la situation des écoles existant actuellement, mais encore d'en créer trente nouvelles, à savoir :

5 du premier degré ;
11 du second degré ;
14 du troisième degré.

Et le syndic des marchands, Hasan Bey Yoûnis, a fait don de 300 livres égyptiennes à la Société pour le développement de l'enseignement primaire, récemment fondée [2].

La fondation d'une école primaire à Benî Mezân (El-Monyeh), a donné lieu à une grande fête [3].

Le gouverneur de la moudirié de Siout, d'accord avec les autorités et les principaux habitants, recherche les moyens d'augmenter le nombre des écoles primaires. Le gouvernement favorise ses efforts en accordant gratuitement le terrain nécessaire pour les bâtiments scolaires [4].

Mais nulle part le mouvement n'est aussi intense que dans la moudirié d'El-Menoufyeh. On y comptait, en oc-

1. *Ibidem,* 15 octobre.
2. *Ibidem,* 15, 17 et 30 octobre.
3. *Ibidem,* 19 octobre.
4. *Ibidem,* 22 octobre.

tobre, 245 écoles du troisième degré, et leur nombre allait être porté à 300. Cet heureux résultat était dû surtout à l'intervention de feu Emîn Pacha Fikrî et de Mahmoûd Sabrî Pacha. Pour subvenir aux frais de ces écoles, qui coûtent chacune 100 livres égyptiennes, la fondation en wakfs avait été demandée et obtenue : en outre, les autorités avaient accordé 100 *feddâns* de terrain valant chacun 150 livres. Mais les fondateurs avaient des craintes au sujet de l'avenir de ces écoles. Les enfants musulmans qui y seront instruits ne craignent-ils pas, plus tard, de tomber aux mains des Anglais, des Coptes, des Syriens ou des Juifs? Pour conjurer le péril toute personne désirant fonder une école devait l'ériger en wakf.

Cette question des wakfs a soulevé une polémique. Quoi que l'on puisse dire, déclare le *Mouayyad*, c'est à tort que l'on veut confier au directeur de la moudirié l'administration des wakfs relatifs aux écoles [1].

Vingt-cinq nouvelles écoles ont été fondées dans la seule moudirié de Gharbiè [2].

Notre généreux compatriote, Mohammed Bey Mo'âdh, écrit au *Mouayyad*[3] son correspondant d'El-Mînâ, a fondé ici une école primaire qui vient d'être inaugurée au milieu d'une grande affluence.

Les autorités de la moudirié de Djerdja se signalent par leur zèle en faveur de l'enseignement [4].

Au Fayyoum l'enthousiasme est général. Chacun tient

1. Voir les numéros des 23 octobre, 15, 19 et 26 novembre.
2. *Mouayyad*, 23 octobre.
3. Numéro du 3 novembre.
4. *Mouayyad*, 4 novembre.

à apporter son obole ; il n'est pas de personne ayant quelque fortune ou quelque influence qui ne soit prête à faire tout ce qui dépend d'elle pour assurer le triomphe de cette noble cause. Un comité d'initiative s'est formé ; bientôt il comptera des sections sur tous les points de la moudirié. Une souscription, ouverte dans le but de fonder une école d'agriculture, avait réuni, en moins d'une heure, 3 500 livres égyptiennes. Maintenant elle en a produit 6 800 et on cite certaines personnes ayant souscrit des sommes atteignant 125, 150, 200 et même 1 000 livres [1].

A Louqsor aussi la cause de l'enseignement fait des progrès remarquables. Le gouverneur, 'Abd El-'Azîz Efendi Yahya, et l'inspecteur des écoles primaires, le cheikh Mohammed Ahmedîn, sont à la tête du mouvement [2].

Passons maintenant à l'instruction religieuse. C'est à Alexandrie qu'on s'en occupe le plus. Une souscription, qui a produit 81 livres 100 millièmes, a été ouverte pour décerner des récompenses aux élèves des écoles ayant subi, avec le plus de succès, leur examen annuel d'études religieuses [3].

L'importance de ces études est signalée dans un livre que va publier le supérieur des cheikhs d'Alexandrie et dont le *Mouayyad* du 27 novembre publie un long extrait sous ce titre : *Les Écoles musulmanes*. L'instruction reli-

1. *Ibidem*, 4, 9 et 23 novembre.
2. *Ibidem*, 15 novembre.
3. *Ibidem*, 3 octobre.

gieuse, dit le cheikh, doit passer avant tout ; on ne saurait la donner trop tôt. Il est nécessaire de faire apprendre le Coran par cœur aux enfants dès que leur âge le permet, et de leur faire connaître, en même temps, les principes de la religion musulmane. Aux premiers temps de l'islamisme les musulmans de l'Espagne et de l'Afrique du Nord, dont la ferveur est demeurée célèbre, se livraient à cette étude dès leur jeunesse, et approfondir le livre saint était leur grande, sinon leur unique préoccupation. Imitons-les, et cela d'autant mieux qu'à l'heure actuelle les études religieuses sont en pleine décadence.

Pour assurer ces études, ajoute le journal du Caire qui nous fournit ces renseignements, les cheikhs d'Alexandrie ont fondé dans leur ville quatre écoles dites du Salut musulman, du Bonheur, du Salut national et des Cheikhs docteurs d'Alexandrie. Leurs efforts, joints à ceux de nos dévoués coreligionnaires, assureront une bonne éducation aux enfants musulmans.

Cette question des études religieuses nous amène à parler du nouveau mufti d'Égypte. C'est au cheikh Bekrî Es-Sadafî, juge au Tribunal supérieur, que le khédive vient de donner la succession du cheikh Mohammed 'Abdoh. L'une des autorités de la secte chaféite, le cheikh Bekrî a longtemps fait partie du Conseil des finances. On ne sait encore si la haute fonction qui lui a été confiée lui permettra de conserver son siège au Tribunal supérieur[1].

Un autre emploi de mufti était vacant à la mosquée El-Azhar. Il a été attribué à l'un des professeurs les plus distingués de la célèbre université musulmane, le cheikh 'Abd El-Kâder Er-Râfe'î[2].

1. *Moayyad*, 5 novembre.
2. *Le Turc*, 2 novembre.

La Commission d'examens de la mosquée El-Azhar avait été l'objet de vives attaques dans le *Moukattam*, qui lui reprochait sa trop grande sévérité et sa partialité. Sous les initiales 'Aïn-Mîm, un membre de la mosquée, appartenant à la secte hanéfite, répond à ces attaques dans le *Mouayyad*[1]. L'examen incriminé était celui de licence, où les candidats sont tenus de faire une leçon permettant aux examinateurs de se rendre compte dans quelle mesure leurs élèves se sont instruits et pourront plus tard instruire les autres. Rien n'a été changé, à la mosquée, depuis le temps du cheikh El-'Abbâsî ; on a seulement vu les inconvénients d'une trop grande indulgence. Le président de la Commission est un homme réputé pour sa justice, sa douceur et sa bienveillance ; il en est de même de ses collègues ; que les candidats malheureux ne s'en prennent qu'à leur propre ignorance.

L'organisation judiciaire de l'Égypte soulève des critiques. Une lettre adressée au journal *Er-Ra'îd El-'Othmânî* par son correspondant de Tanta, lettre que reproduit le *Mouayyad*[2], réclame énergiquement qu'il y ait un tribunal par chef-lieu. La population augmente sans cesse : si l'on veut, d'une part, rendre promptement la justice et ne plus laisser les procès en souffrance ; si, d'autre part, on veut inspirer aux Egyptiens une plus grande confiance en leurs tribunaux, il faut absolument augmenter le nombre de ceux-ci.

1. Numéros des 8 et 17 octobre.
2. Numéro du 28 octobre.

Des tribunaux nous passons, assez naturellement, à l'École khédiviale de droit. Ses élèves se plaignent du nouveau règlement qui, partageant les cours entre la matinée et l'après-midi, leur enlève le repos de la seconde moitié de la journée, repos dont leurs camarades de l'École de médecine et de l'École des ingénieurs continuent de jouir[1].

Mais un reproche bien plus grave est fait à l'École de droit. On veut en bannir la langue arabe classique et refuser aux élèves les moyens d'arriver à parler et écrire l'arabe avec élégance. Quoi de plus nécessaire cependant, dit un collaborateur du *Mouayyad* qui signe Mikhaïl Armenios, qu'une connaissance sérieuse de la langue arabe pour nos futurs juristes? Après une chaude apologie de cette langue, dont il retrace le passé glorieux, Mikhaïl Armenios, blâmant l'Angleterre d'en avoir supprimé l'arabe à l'École de droit, demande qu'à l'avenir cette langue y soit enseignée. Les futurs avocats plaideront en arabe; les futurs magistrats rendront leurs arrêts en arabe, et non en anglais; c'est donc la première de ces langues qu'ils ont besoin de connaître d'une manière sérieuse, et l'anglais ne leur servira guère dans les tribunaux.

Ce n'est point là, du reste, une opinion propre à Mikhaïl Armenios; tous les hommes éclairés pensent comme lui, de même que les juristes et que les étudiants. L'enseignement de l'École est calqué servilement sur celui des écoles européennes; on y enseigne, en français ou en anglais, le droit romain, le droit international, le droit des gens; tout, en un mot, sauf ce que les élèves ont besoin de savoir: s'exprimer dans leur propre langue d'une façon élégante et correcte.

Il s'agit là d'une question vitale. Tout progrès en dé-

1. *Mouayyad*, 2 novembre.

pend. Nous admirons volontiers l'avance prise par les Européens ; auraient-ils fait tant de progrès s'ils avaient négligé leurs idiomes nationaux? Nous savons avec quel soin ils les cultivent tous.

Et surtout, qu'on se garde bien de dire que l'arabe est étudié dans l'enseignement secondaire. En arrivant à l'École de droit, les jeunes gens qui ont reçu cet enseignement ont besoin d'une culture supérieure qui, actuellement, leur fait défaut. Une fois de plus, quelle que soit la carrière à laquelle ils se destinent, ils ne s'exprimeront, à l'avenir, qu'en arabe.

A l'œuvre donc! conclut Mikhaïl Armenios. Que toutes les personnes de bonne volonté, que tous les patriotes nous secondent! Nous comptons que le concours de la presse ne nous sera pas refusé[1].

De nombreuses adhésions sont parvenues au *Mouayyad* à ce propos. Il publiait, le 2 novembre, une lettre d'un étudiant en droit qui, sans méconnaître l'importance de l'étude des langues étrangères, n'en est pas moins pleinement d'accord avec Mikhaïl Armenios. *L'École est pour les Égyptiens,* dit-il.

Nouvelle lettre d'adhésion le 12 novembre. L'enseignement de l'École de droit devait être donné exclusivement en arabe. On ne plaide pas en anglais ; aucun arrêt n'est rendu dans cette langue.

Le 14 paraît un article signé *El-Hokoûkî* (Le Juriste). L'enseignement *supérieur* de la langue arabe à l'École de droit s'impose. Ce dont les élèves ont besoin, ce n'est pas un enseignement pareil à celui qu'ils ont reçu au cours de

1. *Mouayyad,* 2, 11, 16 et 21 novembre.

leurs études secondaires, mais bien de leçons développant les notions acquises de manière à compléter leur culture intellectuelle. Il serait très mauvais de faire intervenir ici la politique, car il ne s'agit que d'une question d'équité. Nous aimons à croire que le gouvernement s'en rendra compte et nous donnera satisfaction.

Le 18 enfin nous lisons un article signé Bâsim qui commente longuement les lettres de Mikhaïl Armenios. Il a pleinement raison et n'a pas exagéré l'importance de l'étude de l'arabe pour nous autres musulmans. Il ne faut pas que cette langue devienne en Égypte ce qu'elle est actuellement en Algérie : un jargon informe. Nos étudiants ont donc besoin d'approfondir la langue classique. Toutefois le ministère a bien fait d'introduire à l'École l'enseignement de la morale et de la psychologie.

Les questions de mutualité et de bienfaisance sont aussi à l'ordre du jour en Égypte. Nous avons déjà eu l'occasion de parler du Cercle de la jeunesse égyptienne. Un certain nombre d'élèves de la mosquée El-Azhar, estimant, non sans raison, que l'établissement où ils font leurs études est un établissement d'enseignement supérieur au même titre que les Écoles de droit, de médecine et d'ingénieurs, ont demandé à y être admis. On espère que satisfaction leur sera donnée : ce sera justice et, d'autre part, les relations ainsi établies entre les jeunes gens qui se consacrent aux études religieuses et ceux qui étudient les sciences profanes seront avantageuses pour tous. Du reste, les élèves des grandes écoles ne demandent pas mieux que de voir venir à leur Cercle leurs camarades d'El-Azhar. Le journal auquel nous empruntons ces renseignements ne fait qu'une

critique au Cercle de la jeunesse égyptienne : la cotisation, une demi-livre égyptienne par mois, est trop élevée[1].

Il s'est fondé à Alexandrie, sous le titre de *Kalloûb* (Le Crochet), un cercle pour les jeunes gens employés sans fortune dont les statuts présentent des particularités assez curieuses. Les jeunes gens ayant des appointements dépassant 10 livres par mois ne peuvent en faire partie ; les membres actifs qui, par suite d'héritage ou de toute autre manière, arrivent à la fortune, sont tenus de donner leur démission. La cotisation est fixée à 5 piastres par mois ; toutes les fonctions sont électives. Des membres honoraires, fondateurs et bienfaiteurs sont admis[2].

A la fin du mois d'octobre une « Société des œuvres de bienfaisance », ayant pour but l'éducation des enfants pauvres, était en formation à Fayyoum[3].

Les administrateurs du refuge 'Abbâsî ont fondé dernièrement, sous ce titre « Société du refuge 'Abbâsî et de moralisation musulmane », une association ayant son siège à Alexandrie avec des sections dans toutes les villes égyptiennes de quelque importance. Le but de l'association est d'assister matériellement les musulmans nécessiteux et d'assurer l'éducation de leurs enfants en leur donnant l'instruction primaire et religieuse et en leur faisant apprendre des métiers les mettant à même de gagner leur vie. Le *Mouayyad,* qui racontait l'histoire, particulièrement émouvante, d'un orphelin recueilli et élevé par le refuge 'Abbâsî, adresse un chaud appel à ses lecteurs en faveur de la nouvelle société[4].

1. *Mouayyad,* 16, 17 et 19 octobre.
2. *Ibidem,* 30 octobre.
3. *Ibidem,* 1er novembre.
4. Numéros des 1er, 4 et 25 novembre.

Une autre fondation de bienfaisance d'Alexandrie est la société dite *Al-'Ourwa Al-Woulhkâ* (La protection efficace; littéralement : L'anse solide), à laquelle rien, en Égypte, ne saurait actuellement être comparé, et dont les services ne se comptent plus. Elle a fondé cette École professionnelle Mohammed 'Alî qui fait l'admiration de tous et a donné les meilleurs résultats ; mais malheureusement le nombre des admissions y est trop peu considérable. Sur 3 000 enfants pauvres qui demandaient à y entrer, un petit nombre seulement a été admis. On juge de la déception des parents, tous nécessiteux et dont la Société était le suprême espoir. Que demandent ces malheureux ? Des aliments, des vêtements pour les garantir des chaleurs de l'été ou du froid de l'hiver ? Non ; l'instruction, les moyens de gagner plus tard leur vie. Qu'on ne leur refuse pas[1].

Voici maintenant quelques nouvelles diverses, religieuses d'abord.

Dans la nuit du 20 octobre dernier le cheikh chadhelite Sâlih 'Abd El-Kâder donnait, à Alexandrie, une fête en commémoration de la naissance de son célèbre aïeul, le « Pôle » 'Abd El-Kâder Ech-Châdhelî. De nombreux religieux y assistaient ; l'un d'eux, le cheikh Mohammed El-Bechîr Dhâfir El-Azhari, a retracé la vie du saint[2].

Sous la signature *Seyyid Kâmel*, un journal du Caire[3] a publié un ardent plaidoyer en faveur de la monogamie. N'oublions pas que celle-ci a été recommandée par le Pro-

1. *Ibidem*, 17 octobre.
2. *Ibidem*, 22 octobre.
3. *Ibidem*, 25 novembre.

phète, qui a simplement toléré qu'un homme épousât plusieurs femmes. Pour Seyyid Kâmel la monogamie est la conséquence nécessaire de la civilisation et du progrès, qui ne sauraient s'accorder de la polygamie. L'humanité, dit notre musulman, qui cite à l'appui de sa thèse Hérodote et Strabon, a passé par quatre stades divers. Dans le premier hommes et femmes, tels que des animaux, vivaient dans la promiscuité la plus complète et la plus répugnante. Cette promiscuité subsiste avec le second stade, mais reste limitée à la tribu. Plus civilisés, les hommes du troisième stade connaissent le mariage, mais pratiquent la polygamie. Dans le quatrième enfin, qui est le nôtre, nous voyons triompher la monogamie.

Dans le but de mieux faire connaître les produits de l'industrie anglaise à la clientèle égyptienne, une exposition anglaise s'ouvrira à Alexandrie en 1905[1].

La Société des missions américaines avait tenu, il y a quelque temps, une réunion dans les salons de son école de l'Ezbekié. Au cours de cette réunion plusieurs orateurs, exaltant le christianisme, se livrèrent à de vives attaques contre l'Islam. Quelques Égyptiens demandèrent la parole pour répondre à ces attaques; on la leur refusa. Peu de jours après 200 musulmans environ pénétraient de force dans l'école et assaillaient les missionnaires. L'arrivée de la police mit fin à cette scène ; des mesures ont été prises pour en éviter le retour.[2]

Touchés du sort des victimes des derniers massacres antisémites de Russie, les directeurs de journaux européens et indigènes du Caire, réunis à l'Hôtel Continental,

1. *Le Turc*, 2 novembre.
2. *Ibidem*, 16 novembre.

ont décidé d'ouvrir une souscription en leur faveur. Les offrandes sont reçues par le journal *Al-Djewaïb Al-Misriyè*[1].

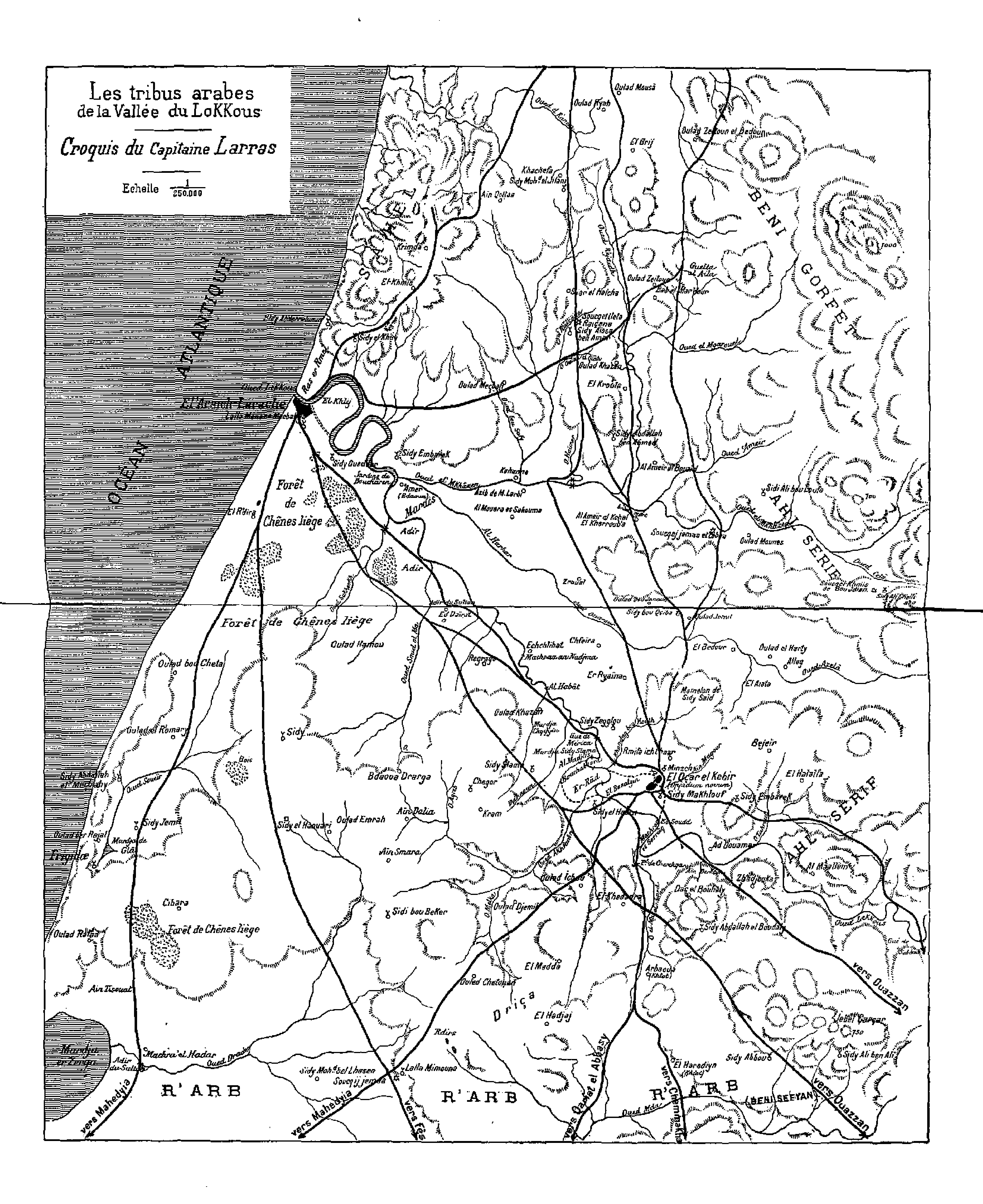
Le drame de M. de Bornier, *La Fille de Roland*, ayant été joué à l'Opéra khédivial le 24 novembre, le *Mouayyad* du lendemain insérait une énergique protestation d'un de ses lecteurs. C'était manquer complètement de tact que de jouer au Caire une pièce qui, manifestement hostile aux musulmans, venait rappeler à leur souvenir leurs anciennes luttes contre les chrétiens d'Espagne et Charlemagne. L'administration du *Mouayyad*, approuvant les idées de son correspondant, adresse un blâme énergique à la Commission théâtrale pour avoir toléré cette représentation.

Le correspondant d'Alexandrie du même journal[2] examine la question du travail dans les prisons. Ce travail a sans doute des inconvénients; mais son influence moralisatrice est incontestable. Dans tous les pays on fait travailler les prisonniers. En ce qui concerne l'Égypte, les travaux des prisonniers de Siout méritent notre admiration; il est à désirer qu'un magasin de vente soit ouvert pour les écouler. A la prison de Tanta on a installé une blanchisserie à vapeur qui, très appréciée dans la ville, compte de nombreux clients.

Le 7 novembre dernier le *Mouayyad* publiait une lettre émanant d'un groupe d'habitants de l'Ezbekiè qui signalaient l'incurie de la police. De jour comme de nuit, les prostituées abordent les passants; il existe, dans les rues Wadjh al-Baraka et Clot-Bey, ainsi que dans leurs alentours, une centaine de maisons habitées par des prostituées égyptiennes ou étrangères qui, n'ayant rien à redouter de la police, montrent tous les jours plus d'audace.

1. *Mouayyad*, 16 novembre.
2. Numéro du 10 octobre.

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT.



Les tribus arabes
de la Vallée du LoKKous
Croquis du Capitaine Larras
Echelle 1/250.000
OCÉAN
ATLANTIQUE
BENI
GORFET
AHL SERIF
AHL SERIF
R'ARB
R'ARB
R'ARB
El'Araich-Larache
El Qçar el Kebir
Forêt de Chênes liège
Forêt de Chênes liège
Forêt de Chênes liège
Oulad Moussa
Oulad Ryah
El Brij
Khachefa
Krimda
El Khmis
Sidy el Khir
Ras er Rmel
El Khlij
Sidy Embarek
Sidy Guedar
Oued el Mkhâzen
Mardès
Adir
Adir
El R'dirg
Oulad Mesbah
El Kroub
Al Ameir el Bouaid
Oued Ameir
Sidi Ali bou Loufa
Oulad Moumes
El Dairat
Oulad Hamou
Oulad bou Cheta
Echchlibat
Chfeira
Regrago
Er Ryaina
El Bedour
Oulad el Harty
Allag
Al Habat
Oulad Khazan
Sidy Zegglou
Mamelon de Sidy Said
Bejeir
Oulad el Romary
Sidy
Er-Râd
Sidy Slama
Chegor
Kram
Bdaoua Drarga
Ain Dalia
Sidy el Haouari
Oulad Emrah
Ain Smara
Sidy Jemil
Oulad Ichou
Oulad Djemil
El Khedadra
Ad Douama
Al Maallem
Sidy Embarek
Sidy Makhlouf
Cibara
Oulad Rafaa
Ain Tissouat
Sidi bou BeKer
El Madda
Oulad Chetouan
Driça
El Hadjaj
Arbaoua
Sidy Abdallah el Boudaly
Jebel Çarçar
Sidy Abbou
Sidy Ali ben Ali
El Haradiyn
Rdirs
Lalla Mimouna
Sidy Moh. bel Lhasen
Machra el Hadar
Oued Drader
Mardja er Zerga
(BENI SEFYAN)
vers Ouazzan
vers Ouazzan
vers Mahedyia
vers Mahedyia
vers Fès
vers Qasr el Abbasy
vers Chemmakha

LES
TRIBUS ARABES DE LA VALLÉE DU LEKKOÛS

(Suite et fin.)

XIII

LA VIE SOCIALE

Nous avons fait ressortir, dans la conclusion qui termine notre chapitre ethnographique[1], que l'habitat, le costume, l'alimentation des tribus arabes du Lekkoûs sont, comme leur vie même, précaires et misérables. Les causes de cet état de chose ne sont pas seulement dans la situation économique de ces populations, mais dans leur état social, dans leurs mœurs primitives, dans leur mentalité sémite que n'a pu altérer l'énergie berbère des tribus venues à leur contact. Chez ces peuples pasteurs l'oisiveté, le désordre, l'imprévoyance, l'ignorance du plus modeste confort sont des tares inhérentes à leur état nomade. Pas d'organisation municipale dans les douars, pas d'organisation domestique dans la vie quotidienne : on vit par à peu près, on vole son voisin, on résiste à peine à ses empiétements, on se dérobe aux impôts en achetant le percepteur si on possède quelque argent.

1. *Archives marocaines*, IV, p. 123.

C'est à peine si on répare la kheîma lorsque ses trous laissent passer les torrents de pluie de l'hiver; on ne répare pas plus les vêtements lorsqu'ils tombent en lambeaux, aussi la majeure partie des habitants des douars, et surtout les femmes, sont-ils vêtus de haillons. La malpropreté des habitants frappe surtout le voyageur qui, venant de la région de Tanger, a traversé les villages rifains du Faḥç ou djébaliens de la R'arbya. Là, le costume paraît aussi confortable que l'habitat; les djellabas et les haïks sont propres, les foûtas des femmes sont bien blanches. Les Arabes de la plaine du Lekkoûs ont une apparence véritablement sordide, avec leurs visages noirs de crasse et leurs haillons qui paraissent n'avoir jamais été lavés.

Les femmes se distinguent particulièrement par leur malpropreté et leur aspect misérable et témoignent par là du défaut d'amour-propre de leurs maris. La femme est d'ailleurs plus maltraitée encore qu'en ville; sauf quelques cas exceptionnels de maris subissant l'influence de leurs femmes, on peut constater qu'elle est traitée en général comme une domestique. D'ailleurs, l'ancienne organisation patriarcale de la famille arabe tend à se désagréger. Le père règne encore par son âge, mais les enfants s'émancipent facilement. Dans les familles riches, le père est le chef de tente; il ne travaille pas, mais fait travailler ses fils, ses femmes et ses esclaves, car l'esclavage est très répandu encore: on trouve des esclaves nègres et négresses dans toutes les tentes riches, bien qu'ils se vendent rarement dans les marchés.

Le chef de tente cherche avant tout à s'entourer d'un grand nombre d'enfants, car c'est pour lui une force. Aussi une épouse stérile est rapidement délaissée; le mari ne la répudie pas, le divorce étant à peu près inconnu dans les tribus, mais il en épouse une autre. Il en est de même lorsqu'une épouse devient trop vieille pour satisfaire les désirs du mari: elle reste à la maison et sert de domestique

aux autres plus jeunes. La polygamie est donc presque générale, en tout cas beaucoup plus répandue qu'en ville. Ce fait s'explique facilement: la femme qui est, à la ville, un sujet de dépense, rend, dans la tribu, les plus grands services au chef de tente. Outre les soins du ménage, une grande partie des travaux agricoles sont réservés aux femmes du même mari, qui s'y partagent la besogne ou y collaborent toutes ensemble, comme des sœurs, sans jalousie. Ces travaux sont toujours extrêmement pénibles, et tandis que le bœuf et le cheval ou l'âne, souvent attelés ensemble, sont employés à tirer la charrue, les femmes transportent les fardeaux, les fagots de bois, les bottes de paille, les jarres de lait ou d'huile. Plus une femme est éreintée dans la journée, prétendent les Arabes, plus elle est mûre (*ṭayba*) le soir. Il est à peu près impossible au nomade de se contenter d'une seule épouse, étant donné que les femmes qui ne sont pas celles du « maître » ne doivent pas être vues.

La polygamie est donc pour eux une nécessité. En revanche, le concubinage n'existe que rarement, dans les familles riches. La prostitution est également inconnue, la femme seule ne pouvant vivre dans le douar. Les mœurs n'en sont pas plus austères, car l'adultère est extrêmement fréquent. Les habitants des douars vivent dans une promiscuité qui rappelle l'époque où la communauté des femmes était la règle. Les maris ferment les yeux sur les fautes de leurs épouses, tant que le séducteur est un homme de la tribu, *ould el-qabîla*. Mais il serait dangereux pour un étranger, même pour un Arabe d'une tribu voisine, d'abuser d'une femme de la tribu : le douar tout entier se lèverait pour venger l'outrage.

Il est donc très rare qu'un Kholṭy ou un Ṭlîqy répudie sa femme pour adultère. Nous avons cependant été témoins d'une démarche de ce genre, tout dernièrement. Un Kholṭy ayant surpris sa femme en flagrant délit, lui avait coupé les cheveux et avait voulu la répudier. Cette femme étant une

ʿazîbya des Chorfa Berreîsoûl, fut défendue devant le qâḍi de cette tribu, à El-Qçar, par Sî Maḥammed ʿOdda, représentant de ces Chorfa. Il fit justement observer au magistrat que la *ʿadda,* c'est-à-dire le délai d'interdiction qui pèse sur la femme divorcée et pendant lequel elle reste à la charge de son ancien mari, devait être prolongée de trois mois, pour permettre à cette femme de voir repousser ses cheveux et lui rendre ainsi une partie des charmes qui lui faciliteraient un nouveau mariage. Le mari hésitant trouva moins onéreux de reprendre sa femme que de se soumettre à ce jugement de Salomon.

On a beaucoup écrit sur la femme arabe, avec une tendance à vouloir en faire un être particulier, et surtout particulièrement malheureux. Complètement ignorante, à de très rares exceptions près, la femme arabe n'a d'autres distractions que ses travaux et son « homme ». Les femmes des villes, enfermées dans leurs somptueuses demeures, livrées à une oisiveté et à une ignorance absolues, de plus, souvent délaissées par leurs maris, cherchent à réaliser comme elles peuvent les rêves de leur imagination d'oisives, se détraquent et finissent par s'adonner à tous les vices. Ce n'est un secret pour personne que les Sapho sont nombreuses dans les villes, à Fès particulièrement, où il se noue entre femmes les intrigues les plus passionnées et les plus jalouses. Ce qui est beaucoup moins connu, c'est que ce vice est très répandu également dans les tribus de montagnes. Cela s'explique d'ailleurs par les mœurs contre nature des Djebala, qui les portent à faire peu de cas de leurs femmes. Celles-ci suivent entre elles le mauvais exemple de leurs maris. Il n'en est pas de même dans ce Khloṭ : les hommes ont peu d'égards pour leurs femmes sans doute, les maltraitent, les brutalisent même, mais ne les négligent pas, et c'est tout ce qu'elles demandent. On ne saurait dire que les femmes khloṭ aiment leur mari,

l'idée d'amour comme nous pouvons le comprendre étant beaucoup trop élevée pour ces pauvres créatures, mais elles y tiennent, non pas avec le sentiment de la propriété, mais avec celui de la domination et de l'esclavage ; il leur plaît d'être la chose de leur mari, pourvu qu'elles ne soient pas négligées par le « maître ».

Dans les grandes kheîma, il arrive que la première femme, fatiguée et vieillie, prenne une réelle influence sur son mari, qu'elle voit, sans jalousie, se remarier avec une femme plus jeune. Elle élève ses enfants et dirige la kheîma tout entière, y compris les autres femmes de son mari qui lui obéissent et la respectent.

§ I. — Le mariage.

Les coutumes du mariage sont naturellement plus simples dans les campagnes que dans les villes, et surtout empreintes de plus de brutalité et de sauvagerie.

Dans le Khloṭ, les fiançailles, appelées à El-Qçar *el-melek*, الملك, portent le nom de *beṭa*, بطا. Quelquefois les fiançailles sont faites par les parents entre des enfants encore jeunes dont le mariage ne s'accomplit que plusieurs années après ; souvent aussi les fiançailles ne précèdent le mariage que de quelques semaines.

Les pourparlers habituels ont lieu avant les fiançailles. Une fois l'accord conclu entre les deux familles, le père du futur fiancé, à son défaut un oncle ou un frère aîné, se rend avec d'autres membres de sa famille dans la famille de la jeune fille, et apporte avec lui un mouton, du henné, de la farine ou du pain, quelquefois un ou deux pots de beurre.

Une cérémonie curieuse a lieu à cette occasion. Au mi-

lieu des feuilles de henné, on a placé un œuf cru [1]. Dès que ce henné avec l'œuf arrive dans la kheïma de la fiancée, la mère de cette dernière prend l'œuf et le lui casse sur le haut de la tête, pour assurer, dit-on, son bonheur dans le ménage. Nous avons vu la même pratique superstitieuse usitée par certains Arabes pour des chevaux qu'ils venaient d'acheter : ils leur cassent un œuf sur le front [2].

On enduit en même temps les cheveux de la fiancée avec du henné, ce qui produit un onguent plutôt malpropre. On lui laisse ensuite les cheveux dénoués et on lui met sur le front, ainsi qu'autour de la tête, une bandelette de coton blanc. C'est à ce moment qu'on lui met du henné aux mains et aux pieds. On la revêt d'une chemise, قميجة, neuve, ouverte par devant, et qu'on ne ferme pas, et par-dessus, l'izar de mousseline, attaché sans bezâïm par un simple nœud sur l'épaule droite. Une femme de sa famille prend la fiancée sur son dos et la promène ainsi devant la kheïma pendant que le ṭabbal et la r'aïta jouent le *ḥadjouî,* air de danse originaire sans doute de la tribu des Hedjaoua. Les femmes accompagnent cet air en frappant dans leurs mains, en marquant la cadence avec des ciseaux à tondre les moutons, *mekas,* en frappant sur le *bender* et la *tarîja*, en poussant des cris gutturaux « ha-ha-ha », en dansant et en agitant leur postérieur et leurs épaules. Le ḥadjoui s'appelle également *el-ḥît*.

Après que le mouton apporté par le père du fiancé a été tué par un homme de la famille de la fiancée, la mère ou la sœur de celle-ci, avant que le mouton mort ait été

1. Nous avons vu placer, à El-Qçar, dans le plat de henné, un bracelet d'argent (*Arch. maroc.*, II, 2, p. 69). A Tlemcen, un khalkhal est posé sur un plat de viande, d'œufs et de sfendj. Cf. Gaudefroy-Demombynes, *Les Cérémonies du mariage en Algérie,* p. 30.

2. Remarquons qu'à Tlemcen « on jette de tous côtés sur la jeune mariée des œufs *durs,* du blé cuit et des crêpes... » *Ibid.,* p. 31.

dépouillé, coupe une partie des cils de l'animal, du poil des oreilles, une partie des ongles des quatre pattes, et du poil de ses parties sexuelles et les conservent jusqu'au jour de la noce, où ils les mettent dans le repas du marié afin que celui-ci soit sous la domination de sa femme.

Les formalités légales ont lieu le même jour, conformément à la coutume.

Si les parties contractantes habitent le même douar, la djamâ'a de ce douar se réunit pour entendre la demande; si la famille de la jeune fille habite un autre douar, c'est la djamâ'a de ce dernier douar qui se réunit. Le père ou le tuteur du jeune homme fait la demande au représentant de la jeune fille, qui s'adresse à la djamâ'a en lui disant: « Un tel me demande sa fille pour son fils, ce que vous ferez sera bien fait. » Les conditions, d'ailleurs réglées d'avance, sont pour la forme indiquées par la djamâ'a. Ces conditions sont naturellement proportionnées à la fortune des contractants.

L'apport de la famille du marié se compose en premier lieu d'une somme d'argent plus ou moins élevée, appelée *el-mâkla*, المأكلة. Cette somme est un cadeau fait à la famille de la mariée, ou plus exactement à son père, et qui n'a rien à voir avec le *cedaq*, qui est la somme versée pour contracter le mariage, et qui est payable, moitié le jour du mariage, moitié lors de sa dissolution par la mort ou par le divorce. La mâkla est une coutume arabe, car on la retrouve chez les Sefyân et chez les Benî Malek.

Dans les villes, cette coutume n'existe pas, et dans la montagne, le cedaq, beaucoup plus élevé que chez les Arabes, est remis au père de la fiancée, mais il ne peut en disposer pour lui et doit s'en servir pour acheter à sa fille des bijoux et des vêtements, qui composent le trousseau, *chouar*. Chez les Arabes au contraire, le père de la jeune fille dispose du mâkla pour lui, sans avoir à en rendre compte. On discute ensuite la valeur du *dhaz*, c'est-à-dire

des bijoux et des vêtements que devra apporter le mari pour sa femme. On établit alors le cedaq, puis la quantité de têtes de bétail, de beurre, de blé, etc., que devra fournir le mari pour la noce.

Lorsque la jeune fille appartient à une famille riche ou aisée, on arrête également la valeur du *chouar* qu'elle apportera. Le *chouar* se compose des bijoux et des vêtements apportés par la femme. Les femmes khloṭ fournissent rarement le chouar. Cet usage est répandu surtout dans les villes et dans les tribus de montagne.

Comme nous l'avons dit, l'importance des apports du mari varie en proportion de sa fortune. Le minimum est de 20 douros de mâkla, quelques vêtements très simples de dhaz, 50 mithqals de cedaq, un mouton, une ṭandjya de beurre, 2 ou 3 moudds de blé. Le maximum est de 200 douros de mâkla, des bracelets, bezaïm, 'allagât, khalkhal d'argent, des chemises, lizars, caftans, ceintures de soie rouge, pour le dhaz, 20 douros de cedaq, deux taureaux, plusieurs *ṭanâdji* (plur. de *ṭandjya*) de beurre et une quinzaine de moudds de blé.

On remarquera que le mâkla est toujours de beaucoup supérieur au cedaq.

Lorsque le jour de la noce est fixé, les deux familles envoient à leurs amis et connaissances, c'est-à-dire, dans les campagnes, à tous les voisins, des avertisseurs, *'allâm*, pour les inviter. Lorsque les deux familles contractantes habitent le même village, ou deux douars rapprochés, ce qui est le cas le plus fréquent, les hommes se rendent à l'invitation de la famille du futur, les femmes à celle de la jeune fille.

Les fêtes du mariage durent trois jours.

Le premier jour, on tue chez le marié, bœufs et moutons, ou parfois les deux, en proportion de l'état de fortune du jeune homme ; on partage le blé pour être moulu entre

toutes les kheïma du village. Ce qui doit être envoyé par le futur à sa fiancée, en bêtes, en blé, en beurre, etc., lui est remis le matin du même jour, avec du henné où se trouve encore un œuf cru, et les mêmes opérations qui ont eu lieu chez le futur se répètent chez la fiancée : égorgement des bœufs ou vaches, mouture du blé, etc. On mange dans les deux familles avec accompagnement de ṭabbal et de r'aïta. Chez les gens riches, tout le monde ou à peu près boit du thé ; chez les pauvres, cette boisson est réservée seulement aux ṭolba de la djâma' et aux personnages de marque qui honorent la cérémonie de leur présence. Ce premier jour s'appelle *ḥelâl el-ḥezâm* (détachement de la ceinture).

Le deuxième jour est appelé *el-ḥaṭṭân*, الحطان, parce qu'on dépose[1] ce jour-là l'argent de la *r'arâma*. Ces cadeaux sont donnés dans les deux familles pendant qu'on enduit pour la dernière fois de henné les pieds et les mains de la fiancée et pour la première fois les paumes des mains du fiancé. Ce *r'arâma,* comme son nom l'indique, est un remboursement : c'est à proprement parler le paiement d'une dette ; on rend aux familles chez lesquelles se fait le mariage ce que ces familles ont elles-mêmes apporté chez les autres dans des cérémonies précédentes, mariages, circoncisions et naissances. C'est donc une dette qui se renouvelle continuellement puisqu'en la payant on devient à son tour créancier. Ce paiement est obligatoire, et nous avons vu des gens cités devant le qâïd de la tribu pour n'avoir pas rendu ou avoir rendu moins que ce qui leur avait été donné.

La fiancée se rend au bain le deuxième jour des noces, dans la matinée. Ce hammam improvisé se compose d'un

1. حطّ, *ḥaṭṭa,* déposer, poser, étymologie donnée par les fqîh du Khloṭ et que nous ne garantissons pas.

trou d'un mètre de profondeur et de 1m,50 de diamètre environ, creusé à une petite distance du village, et dans lequel on fait du feu pour y chauffer de l'eau. L'ouverture de ce trou est recouverte de perches inclinées, réunies à leur sommet, sur lesquelles on jette des haïks pour former une tente sur le trou. La fiancée se rend à ce bain, accompagnée des jeunes filles du douar, et, sur son chemin, cueille *elle-même* une herbe appelée *merioûla*, مريوتة (sorte de menthe sauvage) qu'elle jette au fond du trou où elle se lave. Il est de coutume que les gamins et les jeunes gens du village poursuivent la fiancée et les jeunes filles en leur jetant des pierres.

Les jeunes filles du douar se lavent avec la fiancée, et toutes se mettent du kohl aux yeux et du souaq aux gencives et aux lèvres, opération que la fiancée fait seule dans les villes. C'est seulement en revenant du bain qu'on teint de henné les mains et les pieds de la fiancée. A l'aller comme au retour du bain, elle est accompagné du ṭabbal et de la r'aïta. Les invitées versent les r'arâma pendant qu'on met le henné à la jeune fille. Du côté des hommes, la journée se passe à chanter et à danser le hadjoui.

Dans les mariages riches, le fiancé monte à cheval vers le moghreb (coucher du soleil) et va en pèlerinage près du marabout le plus voisin ; il est vêtu d'un caftan, d'un haïk fin et d'un selham blanc par-dessus lequel il porte un sabre sur le dos.

Un peu avant le coucher du soleil, les cavaliers présents au mariage se livrent au *la'b el-baroud,* auquel le fiancé ne se mêle pas. Les femmes viennent assister à ce jeu et quelques-unes portent en main des roseaux au bout desquels sont attachés des mouchoirs blancs. La cérémonie du henné dont on teint les paumes du fiancé et pendant laquelle sont versées les r'arâma, se fait tantôt dans l'après-midi, avant que le fiancé monte à cheval, tantôt lorsqu'il

descend de cheval après le moghreb. Les r'arâma sont versées chez les hommes comme chez les femmes en même temps que le *berrâḥ*, le crieur, annonce à haute voix les sommes données, en les amplifiant.

Dans les mariages pauvres, il n'y a pas de la'b el-baroud, et le fiancé ne monte pas à cheval, mais il est toujours entouré, comme dans les mariages citadins, de jeunes gens de son âge qu'on appelle *el-ouazara*, les vizirs, puisque lui-même est sultan.

A l'heure de l''acha, une heure et demie après le moghreb, la fiancée est amenée chez le fiancé, montée sur un cheval ou une mule de selle, ou, à leur défaut, sur un cheval ou une mule de bât, jamais à pied.

Lorsque la fiancée appartient à une famille riche et qu'elle est amenée d'un autre village, elle arrive escortée des cavaliers de sa famille, sauf son père, qui tirent des coups de fusil; si elle habite le même village que le fiancé, les tireurs, *er-remât*, du village l'accompagnent en tirant; si c'est un mariage pauvre, il n'y a naturellement ni cavaliers, ni remât. La *'ammârya*, petite cage usitée dans les villes pour le transport des fiancées, n'est employée que très rarement dans la campagne, par des familles très riches et puissantes et qui en ce cas font chercher une des 'ammârya d'El-Qçar.

La kheîma est préparée pour recevoir la fiancée. Elle est vide, c'est-à-dire qu'il ne s'y trouve qu'une natte, quelquefois un tellis. La porte en est fermée par un haïk tendu. La fiancée, en quittant la maison paternelle, prend dans sa main l'œuf cru qui lui a été apporté avec le henné du premier jour des noces. Au moment d'entrer dans la kheîma, elle jette de la main droite cet œuf derrière elle. Nous n'avons pu découvrir la signification de ce deuxième œuf. Est-ce le symbole de la virginité que la jeune fille rejette avant d'entrer dans la tente de celui qui sera son époux

(la cruche cassée)? Est-ce pour conjurer quelque mauvais sort[1]?

Comme les fiancées des villes, celles de la tribu ont une ouzira, qui les accompagne chez le fiancé. L'ouzira n'entre pas dans la tente, elle reste à la porte ou dans une tente voisine. La fiancée est dans l'obscurité jusqu'à l'arrivée de son seigneur et maître : on ne peut en effet allumer de lumière dans les tentes qui, mal fermées, permettraient toutes les indiscrétions.

Le fiancé, qui attend l'heure du berger dans une tente voisine avec les ouazara, se rend dans la tente où elle se trouve, accompagnée de l'ouzira. Il est armé d'un sabre avec lequel il tranche une des cordes de la tente du côté de la porte, et cette manifestation de vigueur une fois faite, il jette son sabre[2], tourne autour de la tente et y rentre par derrière, seul ; l'ouzira reste à l'extérieur. En entrant, il se précipite sur sa femme comme une brute et il s'engage alors des luttes innommables ; si le mâle triomphe, tout est parfait, mais s'il est battu, ce qui arrive, il va chercher un de ses ouazara, avec l'aide duquel il attache la malheureuse fiancée en lui liant la main droite avec le pied droit, la main gauche avec le pied gauche : l'ouzir laisse la jeune fille ainsi ficelée et renversée sur le dos, réduite à l'impuissance ou à peu près. Si, malgré toutes ces précautions, le mâle est encore trop faible, les complaisants ouazara viennent à

1. L'usage de briser des œufs « pour attirer la faveur des dieux sur les humains » se rencontre dans beaucoup de pays ; M. Gaudefroy-Demombynes en cite plusieurs exemples (*op. cit.*, p. 50). A Tlemcen même, c'est le marié qui, descendu de cheval devant sa porte, doit, d'un coup de pied, répandre le contenu d'un seau d'eau et briser un œuf frais qui s'y trouve. « S'il n'y réussit point, ou s'il oublie ce sortilège, dans l'émotion de la fête, ce sera un mauvais présage. »

2. Ce geste rappelle peut-être celui du mari des tribus du Sud-Algérien déposant son bâton dans un coin de la tente, à moins que le sabre ne soit là pour éloigner les démons.

quelques-uns, emportent sur la natte la fiancée à quelque distance du douar et l'y attachent congrûment en l'écartelant pieds de là, mains de l'autre à des piquets de tente ou à des racines, et la livrent au mari qui, s'il n'arrive pas à triompher, n'a vraiment qu'à y renoncer. Tout cela est très brutal et même absolument révoltant; mais ici cela ne révolte personne, pas même les femmes, qui trouvent ces pratiques toutes naturelles et n'en éprouvent aucun sentiment de dégoût.

Le troisième jour s'appelle *Islân*. Le matin de ce jour, à la première heure, les ouazara du mari envahissent la tente nuptiale, se jettent sur la malheureuse femme et la dépouillent de ses bijoux et des quelques vêtements de valeur qu'elle peut avoir, foulards, izar, etc. La femme défend de son mieux son bien et il arrive qu'elle est souvent maltraitée dans la bagarre. Les ouazara prennent ces objets en gage jusqu'à ce que le mari leur ait donné des raisins secs, *zebîb*[1], et une certaine somme d'argent pour qu'ils aillent faire la fête à El-Qçar, s'ils sont voisins de la ville, ou dans un douar voisin. Le mari les accompagne d'ailleurs et tous entonnent le hadjoui.

Les objets de la femme étant dégagés par le mari, des mains des ouazara, les femmes du douar entrent dans la tente pour voir la chemise maculée de sang, signe indubitable de la virginité de la fiancée de la veille. Elles s'emparent de cette chemise, l'étalent devant la kheïma et dansent autour d'elle un hadjoui effrené en poussant des ha-ha-ha stridents.

Puis les femmes, du côté de la mariée, s'emparent d'un parent du marié, le garrottent, le ficellent, et le gardent en gage jusqu'à ce que le marié ait payé sa rançon.

1. Nous avons déjà signalé le rôle des fruits secs (*fakya*) dans les mariages du Faḥç (*Archives marocaines*, I, p. 209).

Le prisonnier donne aussi quelque chose, mais le tout se monte à très peu, au maximum à un douro. Tout cela donne lieu à des scènes de brutalité inouïes, et tout à fait en rapport avec les mœurs de ces tribus.

Dans la soirée, le mari rentre au douar et reprend possession de sa jeune épouse. Les noces sont terminées.

Tous les invités à la noce apportent du pain, de la farine et souvent des moutons. Sauf le matin du premier jour, la famille du marié et de la mariée ne font pas de pain ; il est apporté par les invités ou fait dans les autres kheîma du douar avec la farine qu'ils apportent. Dans les mariages riches, le marié renvoie tous les invités avec des cadeaux qui se composent de foulards de soie, de chemises et de *tfin* confectionnés, de pièces de cotonnades et de mousseline.

Les documents d''adoûl constatant le mariage sont excessivement rares dans le Khloṭ et le Tlîq ; on peut dire, en règle générale, qu'il ne s'en fait pas ; le mariage, comme le divorce, sont faits uniquement par la djemâ'a et en présence du fqîh de la djâma'a, mais sans aucun acte écrit.

Les mariages se contractent généralement entre gens du même douar, ou au moins de la même fraction. Il arrive cependant quelquefois, surtout chez les gens riches, qu'un mariage est contracté entre gens de deux fractions différentes de la même tribu. Ce qui est infiniment plus rare, c'est le mariage entre gens de deux tribus différentes. Même les mariages entre Khloṭ et Ṭlîq, dont les douars sont cependant enchevêtrés les uns dans les autres, sont très rares : on en cite peu d'exemple. Quant aux mariages de gens du Khloṭ ou du Tlîq avec des gens des tribus du R'arb, Sefyân ou Benî Mâlek, ou avec des gens de la montagne, Ahl Serîf ou Benî Gorfeṭ, on n'en cite pas d'exemple, sauf dans le cas où un Kholṭy serait allé s'installer lui-même

dans une de ces tribus, où il aurait pris femme et serait resté.

§ 2. — La naissance.

Les femmes khloṭ accouchent dans la kheîma, sur une natte, puisqu'il n'y a pas de matelas. Elle est assistée dans cette opération par une accoucheuse apppelée *qâbla,* comme à El-Qçar, qui existe dans chaque village. La kheîma est remplie de femmes du douar qui crient et se bousculent. Une des parentes de l'accouchée fait chauffer sur un plat de terre un peu de semoule sur laquelle on verse du beurre fondu en y mêlant un peu de poivre rouge, *felfel,* et de gingembre, *skenjber*.

L'accouchée, *an-nafîsa,* mange un peu de cet ingrédient qui doit lui « réchauffer le ventre » et le reste est partagé entre toutes les femmes présentes. On appelle cette mixture *basbâsa* بسباسة. Aussitôt après, on fait du pain, on tue des poules et on confectionne des *ftât,* فتات, sorte de crêpe très fine sans beurre ni œuf. Les femmes présentes mangent de suite ce qui est préparé, et deux ftât avec un morceau de poule sont distribués à chaque kheîma du douar.

La naissance est naturellement accompagnée de *zar'ârît,* houloulements aigus que poussent les femmes en signe d'allégresse.

Dès que l'enfant vient au monde, on se garde bien de le laver, mais on lui met un peu de henné entre les cuisses, sous les aisselles, au nombril, et du kohl aux yeux et sur la place des sourcils. Le cordon ombilical est coupé par la sage-femme avec un simple couteau. Si l'enfant est un mâle, le cordon est coupé à trois doigts du ventre, si c'est une fille, à deux doigts seulement. On enduit aussi les par-

ties sexuelles des garçons avec du henné en ramenant le prépuce en arrière, pour le ramener ensuite en avant une fois cette partie enduite de henné.

Les hommes ne prennent aucune part à la naissance ; le mari ne voit son fils ou sa fille que le soir, lorsque les femmes sont parties. Il n'y a aucune cérémonie pendant les cinq jours qui suivent.

Le septième jour, le père, en général, tue un mouton et donne un nom à l'enfant, pendant que les femmes poussent des zar'ârît. On mange ce mouton avec du couscous et on en distribue à tout le village. Cette fête est généralement terminée à midi, et a beaucoup moins d'importance que dans les villes. Il arrive même souvent, chez les pauvres, qui sont la majorité, que la fête de l'immolation du mouton pour donner un nom au nouveau-né n'a pas lieu le septième jour, et qu'on ne la célèbre qu'un ou plusieurs mois après. Parfois même, on ne la célèbre pas du tout et l'enfant porte le nom que, par convention tacite, on lui a donné quand on a jugé qu'il était nécessaire de le distinguer des autres enfants par une appellation particulière. Ces innominati s'appellent le plus souvent Moḥammed.

C'est ici le lieu de signaler une curieuse croyance, très répandue chez les femmes arabes. Elles croient qu'un enfant, une fois conçu, peut s'endormir pendant un certain temps avant que la grossesse se manifeste[1]. De cette superstition vient, paraît-il, le nom donné à l'ancêtre des *Regâgda,* fraction des Çouâlaḥ (Khloṭ). Une vieille femme,

1. « La superfétation est fort bien admise au Maghreb ; lorsqu'un mari, après une longue absence, trouve sa femme enceinte, des matrones viennent déclarer que l'enfant s'est endormi depuis le départ du voyageur ; ce sommeil peut durer de longues années. Les œufs de tortue terrestre, les inhalations de sperme parviennent à réveiller ce fœtus. » Raymond, *Étude sur l'hygiène et la médecine au Maroc,* p. 139.

ayant déjà passé l'âge d'accoucher, eut tout d'un coup un fils. Devant l'étonnement général, elle expliqua ce fait en disant que depuis des années cet enfant était endormi *(reggâd)* dans son sein. L'enfant conserva le surnom de Reggâd, et devint le père des Regagda.

§ 3. — La circoncision.

Cette opération, qui porte en ville le nom de *khetâna*, s'appelle dans les campagnes, *'ars eṭ-ṭahâra*, la fête ou littéralement le lien de la purification.

Dans les villes, la circoncision se pratique quand les enfants sont âgés de trois à sept ans ; chez les Arabes de la campagne, elle a lieu en général plus tard et il n'est pas rare de voir des enfants d'une douzaine d'années qui paissent les troupeaux et ne sont pas circoncis.

Il n'y a pas d'époque fixe pour la circoncision. A Tanger, dans les tribus de montagnes, à El-Qçar un peu aussi, on pratique surtout la circoncision lors de la fête du Moûloûd. Il n'en est pas ainsi dans le Khloṭ et cette opération a lieu surtout en été, mais sans époque fixe.

La cérémonie dure deux jours.

Le premier jour, après avoir mangé du couscous pendant toute la journée, dans l'après-midi, un peu avant le coucher du soleil, hommes et femmes dansent le hadjoui avec accompagnement de ṭabal et de r'aïta. Une heure après le coucher du soleil environ, on enduit de henné les pieds et les mains de l'enfant, et on lui attache à la cheville droite une gance mince portant un petit sachet de cotonnade qui contient un peu d'alun et de rue, *chab* شب, et de *ḥermel*, حرمل. Le mélange d'alun et de rue préserve du mauvais

œil et on s'en sert dans ce but, aussi bien à El-Qçar que dans les campagnes, pour des fumigations.

Pendant la cérémonie du henné, les invités, hommes et femmes, payent les r'arâma qu'ils doivent aux parents de l'enfant, le tout avec accompagnement de hadjoui, de ṭabal et de r'aîta.

Le lendemain, dans la matinée, couscous vers une heure de l'après-midi. Une femme prend ensuite l'enfant sur son dos ; d'autres femmes l'accompagnent en portant des roseaux où sont attachés des foulards. L'enfant a également sur la tête un foulard de soie ; il est vêtu d'une chemise, d'un caftan, d'une faradjya, de babouches, et est recouvert d'un petit selham à sa taille. L'enfant ne peut pas être vêtu d'une djellaba pour être circoncis. Quelques hommes accompagnent le cortège, qui se rend à un marabout non loin du douar, où se fait la circoncision. Le barbier qui doit faire l'opération prend place également dans ce groupe, auquel ne se joignent ni le père ni la mère de l'enfant. Le cortège est naturellement escorté du ṭabbâl et de la r'aîta.

L'opération est faite avec les ciseaux du barbier. On a apporté dans un bol un peu de henné en poudre avec un œuf cru au milieu. Le barbier prend l'œuf et répand un peu de poudre de henné sur la plaie pour la cicatriser. L'opération terminée, la femme qui l'avait apporté remet sur son dos l'enfant dont les cris sont couverts par le ṭabal et la r'aîta, le rapporte à la kheîma paternelle et chacun rentre chez soi en répétant avec satisfaction : *Al-ḥamdou lillah, zyad fî l-Islâm !* « Louange à Dieu ! encore un accroissement pour l'Islam ! »

§ 4. — L'enterrement.

Dès que le dernier souffle a été rendu par le mourant ou qu'on le suppose du moins, il se produit immédiatement

dans la kheîma et dans les kheîma voisines un désordre et un vacarme indescriptibles. Si le défunt est un homme, sa mère, sa femme, ses filles, ses tantes, toutes ses parentes enfin se précipitent dans la kheîma en poussant des hurlements de désespoir et en se déchirant de leurs ongles la figure, la poitrine et les bras ; si c'est une femme qui est morte, ses parentes et ses voisines se livrent à la même scène de sauvagerie épouvantable.

Pendant ce temps, les parents les plus proches prennent un mouton ou deux dans les troupeaux du défunt, les égorgent, tirent du blé de son silos et le distribuent dans tous les kheîma de son village pour le moudre, faire du couscous et préparer le repas mortuaire.

En même temps, un homme du douar monte à cheval et court au galop à El-Qçar ou à la ville la plus proche pour acheter les 17 ou 18 coudées de cotonnade nécessaires à la confection du linceul, et revient le plus vite possible. En attendant, le fqîh de la djâma'a procède au lavage du mort, opération pour laquelle on lui verse une petite somme, mais fort peu de chose, une ou deux pesetas. Pour que le fqîh et les ṭolba du douar disent des prières sur le mort, il faut que la famille du défunt donne quelques douros, de 5 à 10, ou un bœuf, ou quelquefois l'un et l'autre. Souvent des gens aisés, au moment de mourir, expriment comme dernière volonté, *ouacya*, qu'une somme de tant de douros soit remise aux ṭolba pour dire des prières sur le corps. Aussitôt le linceul arrivé, le mort, qui a été lavé dans sa kheîma, est enveloppé dans cette pièce d'étoffe, comme nous l'avons dit dans la monographie d'El-Qçar.

Le corps, ainsi habillé, est placé sur le *menaoul*, qui remplace ici le *na'ach* des villes. Le menaoul est une sorte d'échelle faite avec les grandes tiges qui portent les fleurs de l'aloès et qui s'appellent *sehoûma*, سهومة ; on y étend le mort et on l'emporte.

Pendant les préparatifs, la fosse a été creusée au cimetière du village par des hommes du douar, et le cortège se met en route, accompagné par la djemâ'a. Si le cimetière est éloigné, on met le cadavre en travers sur une bête de charge.

L'enterrement terminé, on revient à la kheîma du défunt où les femmes continuent leurs manifestations de désespoir, et on mange le couscous avec la viande.

Il ne s'écoule que trois ou quatre heures entre le décès et l'enterrement.

§ 5. — Eḍ-Ḍaouya Boû-Garn. الضوية بو قرن.

Nous avons dit que le vice de Lesbos n'était pas connu dans la tribu des Khloṭ. Il y a cependant des exceptions, ou tout au moins une exception en la personne d'Eḍ-Ḍaouya Boû-Garn, la fille du moqaddem 'Abd er-Raḥmân de l''azîb de la R'arbya de Soulla, des chorfa d'Ouezzân. Si nous jugeons utile de lui consacrer quelques lignes dans une étude sur la vie sociale des Arabes du Lekkoûs, c'est que la notoriété dont jouit cette femme et le rôle qu'elle joue dans les familles, à El-Qçar principalement, dénotent suffisamment l'aberration à laquelle l'oisiveté et l'ignorance conduisent les citadines et les femmes de condition moyenne.

Son nom est Ḍaouya, c'est-à-dire « brillante » ; son surnom de Boû-Garn vient de ce qu'elle a la tête complètement rasée, sauf une mèche, *garn*, tressée sur le côté gauche de la tête. Toujours habillée en homme, pantalon s'arrêtant au-dessus du genou, courte djellaba noire, recouvrant une djellaba de laine blanche ; une simple chemise ou une qachchâba de laine en hiver, une corde de poil de chameau roulée autour de la tête, des babouches jaunes, portant

comme un homme une sacoche de cuir au côté et un long couteau et tenant à la main un long fusil à pierre, petite et maigre, Eḍ-Ḍaouya n'est pas jolie; elle a l'air d'un jeune Djebeli vieilli avant l'âge.

Sa famille est d'ailleurs originaire de la tribu du Sâḥel, près de laquelle se trouve l''azîb de la R'arbya de Soulla. Les gens du Sâḥel sont des montagnards, venus lors des guerres contre les chrétiens, des Benî Gorfeṭ et des autres tribus djebaliennes, et qui se sont installés en moudjâhidîn dans le Sâḥel, entre Acîla et Al-'Arâïch.

La Sapho kholṭya ne s'est jamais mariée, par goût d'abord, et, disent les indiscrets, par suite d'une conformation spéciale. Ce qui est certain, c'est qu'elle vit en garçon et se plaît dans la société de mauvais sujets qui la traitent en camarade, et avec lesquels elle fume du kif qu'elle prépare elle-même, et boit de la maḥya quand l'occasion s'en présente. On affirme même qu'elle ne dédaigne pas se joindre à eux dans leurs expéditions nocturnes, et que, même en son absence, sa part de butin lui est réservée.

Elle habite généralement l''azîb dont son père est le moqaddem et où elle possède, en dehors du village, à une petite distance, une nouwâla où sont ses armes, un plateau à thé et une natte, et où elle reçoit la nuit les maraudeurs ses amis.

Mais elle vient quelquefois à El-Qçar pour s'amuser. Chaque fois qu'elle vient, sa présence excite chez certaines dames de la ville un véritable délire : on se la dispute, on se l'arrache. Très digne dans son rôle de vainqueur, Eḍ-Ḍaouya va de l'une à l'autre, sans s'attacher à aucune, faisant cependant une certaine différence entre ses nombreuses amies, en ce qu'elle fait des cadeaux aux unes et en reçoit des autres.

Eḍ-Ḍaouya est folle de la danse, non de la valse à deux temps, mais de la danse indigène qui se danse sur place avec un piétinement cadencé et un déhanchement scandé

qui accentuent de plus en plus leur mesure, jusqu'à la frénésie. Dès qu'elle entend un air de danse sur un *gumbri*, petite guitare à deux cordes, elle se lève et danse jusqu'à n'en plus pouvoir. Elle chante aussi, d'une voix un peu rauque, une chanson dont elle a improvisé elle-même les paroles, que nous avons pu nous procurer, et qui est assez vulgaire comme langue, comme rythme et comme idée. En résumé, la pauvre Ḍaouya est une femme imparfaite, et par conséquent une détraquée, qui se console de n'être pas tout à fait femme en n'étant pas tout à fait homme, mais d'ailleurs plus homme que femme par son apparence et par son genre de vie.

§ 6. — La Razzya.

Ce qu'on appelle en Algérie une razzya porte ici le nom de *ḍarba*, ضربة. Il ne s'agit pas d'une attaque de voleurs, mais d'une véritable expédition.

La ḍarba est tantôt ordonnée par le gouverneur de la tribu, sous prétexte qu'un douar se refuse à payer l'impôt ou bien qu'il est habité par des voleurs ou par des recéleurs, lorsque ceux-ci ne font pas au qâïd une part dans leurs opérations, tantôt, lorsque le pays est troublé et l'autorité du qâïd mal établie, la ḍarba est décidée par quelque personnalité puissante de la tribu contre un douar plus faible, sous prétexte de vengeance personnelle, du refus de s'associer avec tel ou tel parti de la tribu contre tel ou tel autre. Sous ces différents prétextes se cache le mobile réel, qui est le pillage et le désir du plus fort de s'emparer des biens du plus faible.

Que la ḍarba soit faite par le qâïd ou par la tribu, le procédé est toujours à peu près le même.

On prépare l'opération très peu de temps à l'avance et le plus secrètement possible, afin que le douar qui doit être pillé ne soit pas averti et qu'on puisse le surprendre. Pendant la nuit, les agresseurs se réunissent à un endroit déterminé, et se mettent en marche de façon à arriver au douar désigné pour la ḍarba un peu avant le jour. C'est le moment où les gardes fatigués et voyant le jour près de poindre s'endorment et où les chiens eux-mêmes ne font plus bonne garde.

La colonne d'attaque se compose de quelques cavaliers et d'un plus grand nombre de gens de pied. Les cavaliers entourent le village à une petite distance, pour empêcher bêtes et gens de s'échapper ; les gens de pied se précipitent dans le douar par ses différentes issues. Si, ce qui est rare, les gens du village ont le temps de résister, tuent quelques-uns des assaillants, si leurs cavaliers ont le temps de monter à cheval et que la panique ne se mette pas dans le douar, les assaillants s'enfuient précipitamment. Ils sont rarement poursuivis, les gens du douar attaqué craignant, s'ils quittent le village pour les poursuivre, d'être pillés pendant leur absence par les voisins.

Mais en général les assaillants ont le dessus. Surpris à l'improviste, les gens attaqués ne peuvent opposer aucune résistance. Ceux qui le peuvent s'enfuient ; les autres ne tardent pas à être réduits à l'impuissance et garrottés dans quelque coin ou attachés aux poteaux des tentes. Pendant ce temps, les femmes se sauvent si elles peuvent et poussent en tout cas des cris épouvantables. Les vieilles sont battues ; les jeunes le plus souvent mises à mal, si on a le temps ; car il faut aller vite et terminer avant que quelque secours puisse arriver aux assaillis, ou que des douars voisins accourent d'autres larrons pour prendre leur part du butin.

Le bétail chassé hors du douar par les gens à pied sort en désordre ; il est ramené et groupé par les cavaliers. Les

femmes sont dépouillées de leurs bijoux, et les assaillants cherchent où ils peuvent tous les objets de valeur et l'argent.

Généralement les choses ne vont pas plus loin, car il est nécessaire qu'avant le jour les assaillants soient rentrés chez eux, et que leur butin soit placé en lieu sûr. Ils le partagent ensuite tant bien que mal. Les chefs de la ḍarba rachètent ordinairement à leurs gens à très bas prix leur part de bétail ; il arrive souvent que tout ou partie de ce bétail est rendu aux gens dépouillés, moyennant une somme d'argent s'élevant à la moitié ou aux deux tiers de sa valeur réelle.

Lorsque c'est une ḍarba tout à fait officielle, le pillage se fait d'une façon plus méthodique ; les assaillants plus nombreux ne craignent ni l'intervention des douars voisins, ni les gens qui voudraient partager avec eux. L'attaque a toujours lieu un peu avant le point du jour, mais les assaillants continuent paisiblement leur œuvre après le lever du soleil.

Les hommes pris dans le douar sont mis à la chaîne, les femmes maltraitées, quelquefois menacées et battues pour indiquer les endroits où est caché l'argent. Les silos sont également ouverts et vidés, en un mot, c'est un pillage en règle et une dévastation complète. Dans ce cas, les hommes arrêtés et enchaînés sont conduits à la prison d'El-Qçar où ils restent jusqu'à ce que des parents arrivent à réunir la somme nécessaire à leur élargissement : les bioût sont démolis, parce que c'est souvent dans leurs fondations que les gens riches cachent leur argent.

A propos des silos, il est bon de faire remarquer que contrairement à ce qui se passe en Algérie, où plusieurs douars ont leurs silos au même endroit, dans un *mers* commun, sous la surveillance et la garde de l'administration, chaque douar au Maroc a son *mers* particulier, et souvent même chaque kheïma d'une certaine importance a le sien. Les assaillants doivent donc, pour s'emparer des silos, péné-

trer dans le village même et souvent les chercher dans chaque kheîma. C'est naturellement une longue opération que peut pratiquer seulement une troupe assez considérable et agissant officiellement, soit au nom du gouverneur de la tribu, soit, en temps de révolte, au nom d'une fraction considérable et sûre de sa force.

Deux familles étaient particulièrement connues dans le Khloṭ pour leurs ḍarba. C'étaient, à l'Est, près d'Ahl Sérif, Moḥammed ben El-Djilâly El-'Alouy El-'Amrâny El-Kholṭy (des Oulad 'Alî de la fraction des Oulad 'Amrân), ses enfants et ses parents : à l'Ouest, les Remîqyîn, sous-fraction des Oulad Boû Zyân de la fraction des Oulad Djelloûl du Khloṭ-guîch.

Les plus réputés des Remîqyîn étaient le Ḥâdj Boû Selhâm ben 'Alî, ses neveux Djelloûl ben Moḥammed, 'Abd as-Salâm et El-Mellaly ben Mouçṭafa, avec d'autres individus des Oulad Djelloûl, entre autres le fameux Boû Selhâm Bel Mokhtâr dit *Al-'Aîṭor,* dont le nom seul répand la terreur dans les douars.

Tous ces bandits illustres n'ont pas eu la même chance. Moḥammed ben El-Djilâly El-'Alouy et ses fils, avec une partie des siens, sont enchaînés dans la prison d'Al-'Arâïch, tandis que le Ḥâdj Boû Selhâm Er-Remîqy est devenu, moyennant 70 000 douros, gouverneur du Khloṭ et du Tlîq, dans les conditions que l'on sait, et qu'Al-'Aîṭor est devenu son porte-fanion. Quant à Djelloûl, il ne vole plus, ou plutôt ne vole plus de la même manière. Il prétend reconnaître dans les troupeaux de bœufs qui vont à Tanger des bêtes à lui, s'en empare et les garde sans que personne ose protester.

XIV

LA VIE ÉCONOMIQUE

§ 1. — La Propriété et les Ḥaboûs.

Il est toujours malaisé de retrouver l'origine de la propriété au delà de l'époque relativement récente où cette propriété a été régulièrement établie par des titres justifiant la possession.

Dans la partie du Nord du Maroc, qui est aujourd'hui la province du Khloṭ, les guerres, les invasions, les allées et venues des tribus berbères et arabes se rendant en Andalousie, se réunissant pour repousser l'invasion chrétienne, se refoulant les unes les autres, ont rendu l'histoire de la propriété d'autant plus difficile que ce droit a été longtemps très précaire.

Ce qui est devenu la propriété n'a été pendant longtemps que la possession, et cette possession ne s'est transformée en véritable propriété, c'est-à-dire en possession transmissible d'une façon régulière et légale, que lorsque l'occupation du territoire par les Khloṭ et les Ṭlîq s'est prolongée assez longtemps pour sembler définitive et pour permettre à la légalité de régulariser et d'organiser la conquête.

Comme nous l'avons dit dans notre chapitre historique [1], l'établissement des Khloṭ dans la vallée du Lekkoûs paraît dater du XIe siècle de l'hégire. Depuis cette époque les terres attribuées aux différentes fractions, aux différentes familles, sont restées dans ces familles par voie d'héritage le plus généralement, surtout au commencement, ont été

1. Cf. *Archives marocaines*, IV, p. 73 et sq.

augmentées par les uns qui achetaient, diminuées par les autres qui vendaient, selon que la fortune était favorable aux uns ou aux autres.

Les héritages, les partages qui en résultaient, les achats et les ventes, tout se faisait simplement en présence de la *djamâ'a,* sans qu'aucun titre écrit fût établi. Ce défaut de documents rend impossible l'historique de la propriété. Il n'y a guère que vingt-cinq ou trente ans que les transactions en matière d'immeubles ont commencé à se faire par écrit : l'usage s'en est répandu peu à peu et est aujourd'hui devenu général. Tous les héritages et tous les achats de terres se font à présent par écrit, par documents d''adoûl, visés par le qâḍy. Mais autrefois la propriété était de notoriété publique : un de nos informateurs indigènes nous a raconté qu'à la mort de son père, il y a une vingtaine d'années, sa mère avait vendu la propriété sans titre d'aucune sorte ; on avait alors rédigé un acte de vente qui était devenu le point de départ d'un titre de propriété.

Il résulte de conversations que nous avons eues avec plusieurs indigènes du Khloṭ et du Ṭlîq, que ces gens avaient et conservent encore une compréhension de la propriété plus conforme au droit naturel qu'au droit juridique.

Pour eux, une propriété est l'étendue de terres qu'un individu et les siens peuvent cultiver, dont ils ont besoin pour faire paître leurs troupeaux et qu'ils peuvent utilement défendre. Qu'est-ce qu'une propriété qu'on n'utilise pas et qu'on n'est pas assez fort pour garder? C'est en résumé le principe primitif du sauvage, qui, après de nombreuses vicissitudes, tend à reparaître sous la forme d'un principe diplomatique : le droit, sans la force pour l'exercer, n'existe pas.

Pour les gens du Khloṭ, la propriété n'était que la possession, et ils ne comprenaient pas, par exemple, un Kholṭy allant habiter définitivement en ville, à El-Qçar où à Al-

'Araïch, n'ayant plus d'intérêts à la campagne, et prétendant, par droit d'héritage, exercer un droit de propriété parfaitement légal sur une ou plusieurs terres.

La djamâ'a s'arrangeait toujours de façon à frustrer celui qu'elle considérait comme un intrus. Les droits de cet intrus seront aujourd'hui plus faciles à établir, à l'aide des documents faits pour le partage et établissant lesdits droits; mais un semblable héritier, à moins qu'il ne soit fortement appuyé, aura encore aujourd'hui de la peine à se faire mettre en possession de ses biens et devra s'estimer heureux de pouvoir les vendre au-dessous de leur valeur.

La plupart des actes de propriété établis depuis ces dernières années sont des *moulkya,* ou ont comme point de départ une moulkya sur laquelle ont été établis les actes de vente successifs.

Depuis que les héritages sont partagés d'une façon à peu près régulière et que les trois actes indispensables au partage d'un héritage sont établis par les 'adoûl et visés par le qâḍy, le *ḥaqq el-moûta ou l-ouaratha,* le *zamâm el-trika* et la *mouqâsama,* un héritier n'a plus besoin d'avoir recours à la *moulkya* pour pouvoir vendre tout ou partie de sa part d'héritage. Une copie certifiée des trois documents constituant le partage, où sa part d'héritage est indiquée en termes explicites, lui suffit pour faire établir par les 'adoûl un acte de vente en règle.

Le Makhzen possède quelques propriétés dans le Khloṭ, telles que les *'adîr,* dont nous parlerons plus loin, et quelques autres terres ; mais il utilise lui-même ses propriétés, comme les 'adîr, ou les loue : il n'en donne pas, comme dans le Faḥç ou dans les tribus *guîch* (Cherarda, Oudâyâ, Oulad Djamâ', Cheraga, et la plaine du Saïs entre Fès et Miknâsa) la jouissance à la tribu, parce que ces propriétés sultaniennes dans le Khloṭ ne sont pas, comme les terres du Faḥç, des propriétés de la communauté musulmane, comme

territoires conquis sur les infidèles, ni des terres où le Makhzen a établi des tribus guîch, en chassant de ces territoires les tribus insoumises, comme c'est le cas des Cherarda et autres tribus des environs de la capitale. Ce sont des propriétés particulières du Makhzen, qu'on pourrait assimiler aux biens de la couronne.

Ce sont ces biens précisément que le Makhzen vient de faire arpenter dernièrement par une commission envoyée spécialement à cet effet, on ne sait encore dans quel but exactement. Est-ce pour les vendre, pour les engager, pour en faire la garantie d'un emprunt dont le besoin devient chaque jour plus impérieux ? On l'ignore.

Les terres du Khloṭ, comme celles du R'arb, rentrent évidemment dans la même catégorie que celles des tribus guîch (Cherarda, etc.), c'est-à-dire dans la catégorie des territoires où des tribus ont été installées par le Makhzen après en avoir chassé d'autres tribus. Outre les données historiques exposées précédemment, qui représentent les Khloṭ comme ayant chassé les Ryâḥ des provinces d'Azr'âr et de Habaṭ et s'étant installés dans leurs campements par ordre des Mérinides, la preuve de cette installation des Arabes par le Makhzen est encore dans le fait que le Khloṭ et le R'arb payent le droit de *nâïba*, ou de « remplacement » pour la possession de ces terres. Le fait pour ces tribus de payer un droit de remplacement implique qu'elles avaient dans l'origine à fournir un service militaire, et que ce service n'ayant plus été nécessaire, la jouissance et la *propriété* des terres qui leur avaient été concédées en échange de ce service militaire leur ont été laissées moyennant un droit de remplacement (*nâïba*), tandis que les tribus restées guîch continuent à fournir le service et ne payent pas de naïba.

En résumé, au-dessus, pour ainsi dire, du droit de propriété qui n'est pas contesté aux gens du Khloṭ et du Ṭlîq, existe un droit de souveraineté obligatoire pour les posses-

seurs du sol, et représenté soit par le service militaire spécial du Makhzen, soit par le paiement d'un droit de remplacement à ce service (nâïba). Comme l'un de nous l'a dit précédemment [1], c'est cette idée de souveraineté du Sultan sur la terre musulmane qui fait considérer par le Makhzen l'achat de terres par les étrangers, non pas comme une simple acquisition, mais comme un empiétement et une conquête.

Les tribus montagnardes refoulées du territoire Khloṭ, Ahl Sérîf, Ketâma, Benî Gorfeṭ, Benî 'Aroûs, à demi insoumises, se refusent absolument à payer le droit de nâïba pour les terres qu'elles occupent. On ne l'exige d'ailleurs pas d'elles jusqu'à présent, et on serait dans l'impossibilité de les obliger à le payer, mais ces tribus considèrent ce droit de naïba comme une marque de servitude, et déclarent hautement, avec l'affectation d'arrogance qui leur est particulière, que « leur terre est libre » et qu'elles se battront jusqu'à l'extermination plutôt que de payer la nâïba. Les tribus de montagne revendiquent donc le droit de propriété absolu et sans restriction, droit que les tribus de plaine abandonnent au Sultan, qui daigne leur en déléguer une partie [2].

Comme nous l'avons dit dans la Monographie d'El-Qçar, les *ḥaboûs* de cette ville, situés en territoire Khloṭ, se partagent en deux : *el-ḥaboûs el-koubrâ*, الحبوس الكبرى, et *el-ḥaboûs eç-çor'râ*, الحبوس الصغرى, les grands et les petits ḥaboûs.

1. Michaux-Bellaire, *Les Impôts marocains* (*Archives marocaines*, I, p. 67). C'est ce qui explique le paragraphe restrictif de l'art. XI de la Convention de Madrid, ainsi conçu : « Le droit de propriété au Maroc est reconnu pour tous les étrangers. L'achat de propriété devra être effectué avec le consentement préalable du gouvernement, etc. »

2. Ce fait est de la plus haute importance, et nous ne saurions trop appeler l'attention sur les conséquences qu'on en peut tirer.

Les grands ḥaboûs se composent des terres voisines d'El-Qçar et sont loués uniquement par les *nâḍher* aux cultivateurs de la ville ; les gens de la campagne ne peuvent ni les louer ni les cultiver. Les petits ḥaboûs se composent de terres plus éloignées de la ville et rentrant dans la région occupée par les douars du Khloṭ. Ils ne peuvent être loués que par les gens de la campagne et les citadins ne peuvent les louer à aucun prix.

Grands et petits ḥaboûs sont administrés par les *nodhḍhâr* (plur. de *nâḍher*) d'El-Qçar, mais non de la même manière.

Les terres des ḥabous el-koubrâ sont mises aux enchères tous les ans au mois d'octobre, c'est-à-dire un peu avant les premiers labours, à El-Qçar, au Soûq al-r'azal, par le dellâl ; le loyer en est payé au comptant par les adjudicataires.

Les terres des ḥabous eç-çor'râ, au contraire, restent entre les mains de leurs occupants qui payent annuellement le prix du loyer aux nodhḍhâr ; ce prix est d'ailleurs très inférieur à celui des terres des grands ḥaboûs. Une particularité curieuse de cette administration, c'est que ces terres sont louées à très bon marché, depuis un temps immémorial, à des cultivateurs qui se les passent de père en fils. Lorsqu'un des occupants vient à mourir, en effet, ses héritiers prennent sa place en payant le loyer. Si une terre reste sans locataire, une nouvelle location intervient, au même prix, ou avec une légère augmentation, et moyennant un petit cadeau fait aux nodhḍhâr par le nouveau locataire, mais sans enchères.

Quoique l'hypothèque n'existe pas en droit musulman, et que cette aliénation partielle de la propriété soit contraire au principe même du ḥaboûs, il existe pour les ḥaboûs eç-çor'râ une sorte d'hypothèque de jouissance. Il arrive souvent en effet qu'un locataire de ces terres, dans l'impossibilité de labourer, au lieu de rendre la terre à la mosquée, l'hypothèque à un tiers et continue à payer le loyer.

Les Ḥaboûs eç-çor'râ s'étendent au nord d'El-Qçar jusqu'à la rivière Ouaroûr, ce qui ne veut pas dire que toutes les terres entre El-Qçar et Ouaroûr soient ḥaboûs, mais simplement qu'il s'y trouve des terres ḥaboûs au milieu des autres. Au nord d'Ouaroûr, il n'y a plus de terres ḥaboûs ; à l'est, les douars d''Aîn Ma'askar, Al-Qyaîra, Al-Khyayṭa, Ad-Douamar, Oulad Cedra, Al-Guechâchra, Ad-Dakâkla, Oulad Chetouân, en un mot tout le Bejeîr, ont des terrains ḥaboûs ; au sud, Djebel R'eny, Seyâr, Sereîma, Khedâḍra, Al-'Afâfna, Oulad Yehoû', Benânda, Tebendat, Rezeîgât, Al-Ma'adda, etc., en ont également ; à l'Ouest, Oulad Aḥmed, Oulad Ouchîh, Oulad 'Amrân, Al-Ourârda, Oulad Boû-Khachehoû, Ar-Regrâga, Douâr al-'Abîd, Cenaḍla, cultivent aussi des terres ḥaboûs qui entourent ces villages.

En résumé, on peut dire qu'on trouve des biens ḥaboûs eç-Çor'râ dans un cercle autour d'El-Qçar de 5 à 6 kilomètres de rayon dans toutes les directions. Au delà de ce cercle, il n'y a plus de ḥaboûs. Tous ces ḥaboûs sont propriété des mosquées et des marabouts d'El-Qçar. Parmi ces derniers on peut citer les ḥaboûs des Qnâṭra, créés par dhaber chérifien, et qui s'étendent « dans le quadrilatère de Dhar 'Abd ad-Dâîm, Boû Berdy, Boû 'Acha et Boû Dersa »[1], sur la terre d'Oumm 'Askar[2], sur les terres de l'Oued Ouaroûr, de l'Oued Dahnoûn, de Sidy Zegglou, de Boû Ḥarcha[3], etc., au profit de la zâouya de Sidy 'Abd ar-Raḥmân Al-Madjdoûb d'El-Qçar.

Les marabouts du Khloṭ et du Ṭlîq n'ont pas de biens ḥaboûs, et s'ils en ont eu à une époque quelconque, ces ḥaboûs ont disparu et ont été absorbés par la propriété pri-

1. Dhaher de Moulay Ismâ'îl de l'an 1132 (1719) (*Archives marocaines*, II, p. 347).

2. Peut-être le même nom que nous avons vu écrit plus haut *'Aîn Ma'askar*, par suite de la réunion du *mim* de oumm avec le mot 'askar.

3. Dhaher de Moulay Ismâ'îl de l'an 1084 (1673). *Ibid.*, p. 346.

vée ou par le Makhzen. Nous verrons d'ailleurs plus loin que les ḥaboûs du marabout de Lalla Al-Djilânya, au nord du Khloṭ, ḥaboûs comprenant un bois d'oliviers où se cachent les ruines de Tabernæ, ont été vendus il y a quelques années par un chérîf qui administre ce mausolée en qualité de descendant de la sainte.

Si les marabouts n'ont pas de ḥaboûs, plusieurs d'entre eux sont entourés de terrains *ḥorm* d'assez grande étendue, comme celui d'Embarek ben 'Amrân. Mais ces ḥorm tombent en désuétude et ne tarderont pas à disparaître.

Enfin on doit mentionner encore le pâturage communal que possède chaque douar et qui est le seul vestige de la communauté des terres qui a dû précéder la constitution de la propriété individuelle dans la vallée du Lekkoûs.

§ 2. — Le commerce et les marchés.

L'activité commerciale des tribus de Lekkoûs se ressent du malaise économique qui plane sur ces régions, comme sur tout le Nord marocain, depuis plusieurs années. La situation des Khloṭ et des Ṭlîq, à mi-chemin de Tanger à Fès, aux portes mêmes d'Al-'Arâïch, devrait faire de cette région, comme à l'époque lointaine des Ketâma, un vaste marché, au carrefour où s'entre-croisent toutes les routes du Nord. Il est cependant facile de constater que les marchés du Khloṭ et du Ṭlîq sont loin d'avoir l'importance des grands marchés du R'arb, sur lesquels se rencontrent Arabes du Seboû, Cherarda, Benî Hasan, Djebala et même des Berbères occidentaux. Les marchés khloṭ et ṭlîq ne sont guère fréquentés que par les indigènes des deux tribus, les Bedaoua, les Ahl Sérîf et les marchands d'El-Qçar, d'Al-'Arâïch et de Tanger.

Toute la vie commerciale de la tribu s'écoule cependant

sur le marché hebdomadaire. Si on trouve en effet quelques industries, d'ailleurs assez peu développées, dans les douars, le commerce y est totalement inconnu. On n'y rencontre même pas, comme dans quelques dchour djebaliens, de rares *baqqâl* (épiciers), ou des établissements publics où les paysans, la journée accomplie, viennent boire quelques tasses de thé à la menthe, en fumant le kif. La kheîma arabe doit contenir tout ce qui est nécessaire à la vie quotidienne, c'est-à-dire à l'alimentation, toutes les autres dépenses étant à peu près supprimées. Le renouvellement de ces approvisionnements s'opère, soit à la ville voisine, El-Qçar ou Al-'Arâïch, soit, plus généralement, au marché hebdomadaire de la tribu, qui se réunit à jour fixé sur un emplacement déterminé depuis longtemps, en raison de la nature ou de la configuration du terrain.

L'emplacement du marché est toujours choisi sur un terrain pierreux ou sablonneux, de façon à éviter la trop grande poussière en été et la boue en hiver.

Le matin du jour de marché, de bonne heure, les gens des tribus et des villes viennent de toutes les directions, vendeurs et acheteurs. Les Juifs arrivent en général les premiers, allant grand train, montés sur leurs *kidars* (chevaux de charge). Aussitôt arrivés, on décharge les bêtes et on bâtit le *qaîṭoûn*, tente en coutil, fermée par derrière, ouverte par devant : c'est la boutique. Les *chouaris* (couffins de charge) sont rangés de façon à boucher l'espace resté vide entre le bas de la tente et le sol et les marchandises sont étalées dans l'intérieur. Un des marchands se tient sur le devant de la boutique, en dedans, pour vendre ; l'autre, resté au fond, surveille la vente et ramasse l'argent. Les animaux sont attachés par les pieds de devant à une corde tendue entre deux forts piquets en face de la tente.

Chacun a sa place désignée par l'usage pour y planter sa tente-boutique et les tentes alignées forment de véritables

rues où sont installées par quartiers, comme dans les villes, les différentes catégories de marchands. Ici, la *qaîsârya,* avec ses marchands de cotonnades, de drap, de foulards, de vêtements et de lingerie confectionnés, de babouches de femmes (*cherbîl*), commerçants musulmans ou juifs : là, les épiciers (*'aṭṭâra*) qui vendent du sucre, du thé, des bougies, des épices, et sont exclusivement musulmans ; plus loin, le *soûq el-ḥâïk,* où on vend les étoffes de laine travaillées à El-Qçar et à Ouezzân, pour ḥaïks, djellabas, selhams, des djellabas toutes faites, des babouches d'hommes : ces marchands sont aussi exclusivement musulmans.

Puis les barbiers-chirurgiens, qui rasent et pratiquent des saignées et des ventouses ; quelquefois des médecins, toujours des vendeurs d'amulettes pour rendre les hommes amoureux. Puis les savetiers, *ṭarrâfa* (juifs et musulmans), les marchands de poteries d'El-Qçar (musulmans).

Un peu plus loin et à découvert, sans tentes, se trouve le marché aux grains. On y vend le blé, l'orge, les fèves, les pois chiches, le kersana, toujours à la mesure du *moudd.*

Nous avons donné, dans une étude précédente, la valeur du moudd d'El-Qçar, qui contenait alors 64 litres et pesait 40 kilogrammes, en blé[1]. Depuis un an, le moudd d'El-Qçar a déjà augmenté : il est aujourd'hui de 48 kilogrammes en blé et de 40 kilogrammes en orge. Ces variations donnent une idée de la difficulté des transactions commerciales à l'intérieur du Maroc. Les variations du moudd d'El-Qçar sont en effet ressenties par les mesures des différents marchés, qui sont toutes des fractions du moudd de la ville. La diversité de ces mesures de capacité et leur instabilité d'un marché à l'autre, sont déjà une sérieuse entrave à la vie économique normale d'une région tout entière.

Les *moudd* des différents marchés du Khloṭ et du Ṭlîq

1. *Archives marocaines,* II, 2, p. 140. Pour le moudd de Fès, cf. R. Leclerc, *Le Commerce et l'industrie à Fez,* p. 124.

sont en rapport comme suit avec celui d'El-Qçar el-Kebîr :

Soûq Tleta de Reïçâna : 3/4 du moudd d'El-Qçar ;

Soûq Djama'a de Tolba : 2 moudd 1/2 de ce soûq équivalent au moudd d'El-Qçar ;

Soûq eth-Thenîn de Smîd el-Mâ : le moudd de ce soûq équivaut à un moudd et 1/8 de celui d'El-Qçar ;

Soûq el-Arba' d''Ayacha ; 3/4 du moudd d'El-Qçar ;

Soûq eth-thenîn de Sidy l-Yamany : 3/4 du moudd d'El-Qçar.

Sur un des côtés excentriques du Soûq, les bouchers élèvent leur potences qui se composent chacune de deux supports enfoncés en terre et fourchus par le haut ; sur ces deux fourches se place, à deux mètres environ du sol, une troisième pièce de bois, en traverse. A cette traverse sont attachés, par les pieds de derrière, les animaux égorgés qu'on dépouille et qu'on dépèce.

La vente de la viande ne se fait pas au poids, mais au *quartier*. On achète un demi, un quart, ou un demi-quart de mouton. On tue rarement des bœufs.

Non loin de là se trouvent les rôtisseurs, les marchands de *kefta*, saucisses de viande hachée, les marchands de pains. Chacun vient faire là ses provisions, selon ses moyens. Pour beaucoup de femmes de la campagne, c'est une fête que de venir déjeuner, au marché, de pain blanc, de *choua* (mouton rôti dans un trou creusé en terre), de kefta et de fruits. Selon la saison naturellement, on trouve au Soûq melons, oranges, figues, raisins, grenades, etc.

Dans certaines tribus, c'est un usage que le jour du mariage, la fiancée, montée sur une bête de bât, vienne au marché le plus proche, accompagnée du *ṭabal* et de la *r'aiṭa* et escortée de cavaliers tirant des coups de fusil et exécutant le *la'b el-khaîl*, pour y déjeuner de choua et de kefta.

Le marché au bétail se tient également sur un des côtés

excentriques du Soûq. Moutons, bœufs, chèvres, s'y vendent de gré à gré. Il est cependant d'usage qu'après le prix débattu on se rende devant les ʿadoûl du marché pour leur faire dresser des actes de vente. On trouve fréquemment des revendeurs de bestiaux, qui achètent des animaux au commencement du marché et les revendent vers la fin, profitant de la plus-value subie par le prix de ces bêtes pendant la matinée. Les marchés de bestiaux sont souvent aussi fréquentés par des marchands indigènes de Tanger, venant acheter des têtes de bétail pour le compte des commerçants européens (*tajer*) de cette ville. Ils ont soin naturellement de majorer le prix d'achat et tout contrôle est impossible. Les documents d'ʿadoul même ne peuvent constituer des moyens de vérification suffisants, les acheteurs indigènes n'hésitant pas à faire porter sur les actes des prix supérieurs aux sommes versées par eux, en partageant la différence avec le vendeur et avec les ʿadoûl.

Les chevaux, ânes, mules et mulets sont vendus aux enchères par *dellâl.* Il existe des dellâla spéciaux à la tribu, désignés par le qâïd et n'ayant aucun lien avec ceux de la ville. Les droits perçus par les dellâla pour les ventes, dans le Khloṭ et le Ṭlîq, sont à peu près les mêmes qu'à El-Qçar.

Régulièrement, les droits de marché sont les mêmes dans les marchés des tribus que dans ceux des villes [1]. Ces droits, ainsi que ceux de la Régie, étaient autrefois affermés par le makhzen ; mais l'état d'anarchie qui dure depuis plus de deux ans a mis les fermiers dans l'impossibilité de percevoir ces droits et ils ont dû y renoncer. La Régie ne fonctionne plus ; mais le kif et le tabac de contrebande sont vendus ouvertement dans les soûq des tribus.

1. Sur ces droits, cf. *Archives marocaines*, I, p. 89 et seq. ; II, 2, p. 43 et seq.

A l'époque des laines, c'est-à-dire vers le mois de mai, les laines sont généralement apportées au soûq où elles sont achetées par des agents des négociants d'El-Qçar et d'Al-'Arâïch, et par des gens de la montagne et de Chechaouen.

Il n'y a pas dans le Khloṭ de gros marchés de laine, et de plus, la plupart des gens de la campagne ont déjà vendu sur des avances, pendant l'hiver, à ces négociants des villes, la presque totalité de leurs laines, à prix très réduits naturellement. Il arrive même souvent qu'ils aient vendu plus de toisons qu'ils n'en ont réellement.

A l'endroit le plus élevé du Soûq, sont dressées les tentes du qâïd du Soûq, qui est le chaîkh de la fraction où se tient le marché, puis celles des chaîkh des autres fractions, qui viennent à ce marché, puis la tente du khalîfa du qâḍy et celle des 'adoûl.

Les marchés sont soumis en effet à une organisation administrative suffisante pour assurer le bon ordre et le fonctionnement normal des transactions commerciales. Les tribus sur le territoire desquelles se trouve le marché ont un khalîfa de leur qâïd pour y maintenir la police et un khalîfa du qâḍy pour les affaires judiciaires. C'est ainsi que, jusqu'à ces derniers temps, les Khloṭ, les Ṭlîq et les Oulad Ya'goûb constituant trois qâïdats distincts, les marchés de ces tribus avaient trois khalîfa, un pour les Khloṭ, un pour les Ṭlîq et un pour les Oulad Ya'goûb, ainsi qu'un khalîfa du qâḍy de chacune de ces tribus. Comme ces trois tribus sont aujourd'hui réunies sous la main d'un seul gouverneur, celui-ci se fait représenter par un seul khalîfa sur les marchés.

Toute cette administration d'ailleurs n'a rien de bien régulier, et les affaires se règlent, ou plutôt ne se règlent pas, mais s'arrangent tant bien que mal, à force de cris, d'allées et venues, de gesticulations et, en fin de compte, du paiement de quelques douros. Il n'existe pas d'amendes

régulières : chacun prend le plus qu'il peut à des gens qui tâchent de donner le moins possible.

Ces khalîfa de marchés sont en général des *chaîkh* des fractions les plus proches. Exceptionnellement, il y a un khalîfa du qâïd et un khalîfa du qâḍy du Khloṭ et du Ṭlîq au Soûq el-Djouma'a de Lalla Mîmoûna, qui est en territoire r'arb, à cause de la très grande proximité de ce marché avec le territoire Ṭlîq et du grand nombre des Ṭlîq et des Khloṭ qui s'y rendent. De même, le Soûq el-ḥad d'Oulad Djelloûl, quoique étant en plein R'arb, se trouvant de fait entouré de douars Khloṭ-guîch, tels que les Remîqyîn, les Chrîblât, les Chebâbka, etc., les Khloṭ ont un de leurs chaîkh à ce marché.

Au point de vue judiciaire, ces Khloṭ relevaient des qâḍy des Sefyân ou des Benî Mâlek ; mais depuis la nomination d'un des leurs, le Ḥâdj Boû Selhâm Er-Remîqy *El-Djelloûly*, au gouvernement de tout le Khloṭ et du Ṭlîq, ces Khloṭ-guîch ont forcément une tendance à se centraliser davantage à El-Qçar, résidence du nouveau gouverneur, et à apporter leurs litiges du *chra'* devant le qâḍy de la tribu ou même devant celui de la ville d'El-Qçar el-Kebîr, si le litige est important et mérite d'être jugé d'une façon réellement conforme à la loi du Prophète, plutôt que d'après les coutumes des tribus comme le font habituellement les qâḍy des campagnes.

Les 'adoûl des marchés jouissent également de peu d'autorité. Les Khloṭ prennent de plus en plus l'habitude de venir à El-Qçar pour les actes de quelque importance, tels que *moulkya*, actes de vente de propriété, etc. Les 'adoûl des marchés ne font guère que des *lqîd el-maqâl*, exposés des motifs d'affaires judiciaires, ou des contrats de vente de bétail.

Il existe dans les tribus certains marchés qui ne sont pas soumis à cette organisation administrative : ce sont les marchés de ṭolba. L'origine de ces soûq de ṭolba est très an-

cienne ; c'étaient sans doute autrefois des réunions de ṭolba où ces jeunes gens discutaient les questions qui les concernaient uniquement, telles que l'organisation de leur fête annuelle. Des commerçants, attirés par cette affluence d'hommes sur un même point, y auraient dressé leurs tentes pour s'y livrer au commerce. C'est ainsi qu'on trouve actuellement des *Djouma'a de Ṭolba,* des *Thenîn de Ṭolba,* où les ṭolba vendent eux-mêmes toutes espèces de denrées, et particulièrement les djellabas qu'ils ont l'habitude de coudre dans les mosquées ; ils dominent dans ces marchés et y font la police. En ce cas, il n'y a pas de qâïd ni de Khalîfa ; le qâḍy du Ṭlîq vient lui-même sur les marchés de ṭolba des deux tribus du Lekkoûs.

La nécessité d'une autorité administrative se fait sentir en effet sur des marchés arabes et dans des régions où les anciennes coutumes berbères sont tombées depuis longtemps en désuétude. La neutralité des marchés, observée rigoureusement par les Berbères, existe encore au Nord-Marocain, d'une façon générale, mais elle tend de plus en plus à disparaître et les vendettas se poursuivent très bien en plein soûq, contrairement à ce qu'on rencontre dans les régions montagneuses.

D'ailleurs, toutes les coutumes locales tombent devant le mouvement d'expansion commerciale qui pousse les Européens ou leurs agents à fréquenter les marchés du R'arb et du Khloṭ. Une coutume cependant s'est conservée, et nous l'avons déjà signalée sur le marché d'El-Qçar : c'est le *Bâb Allah* (la porte de Dieu). Elle n'est en vigueur que pour les achats de bestiaux seulement et consiste à ne payer au vendeur qu'un prix inférieur au prix fixé et accepté. Un marchand qui vend un bœuf, par exemple, moyennant 20 douros, dira à l'acheteur : « *'Achrîn de ryal, tsa' tach ḥorra!* » c'est-à-dire : 20 douros, 19 net — et l'acheteur paiera 19 douros. L'origine du Bâb Allah est encore une superstition, puisque les superstitions et

leurs effets jouent un si grand rôle dans la vie sociale des Marocains; il ne faut pas, lorsqu'on achète un animal, qu'il y ait le moindre sentiment de déplaisir chez le vendeur, ce qui porterait malheur à la bête achetée; en consentant un rabais sur le prix convenu, le vendeur témoigne de sa satisfaction.

Le seule monnaie employée sur le marché est la monnaie marocaine dite *ḥassany* : il n'y a donc ni change ni cours.

Le centime de bronze est assimilé à la *mouzoûna* : on en compte 30 pour un *billioûn* (réal de vellon : 0,25), 120 pour une peseta ḥassany, 600 pour un douro. La raison de cette anomalie est dans ce fait que les Marocains, au lieu d'adopter le système décimal, ont fait rentrer bon gré mal gré la monnaie de bronze frappée d'après ce système dans leur ancien système monétaire, de mouzoûna, ouqya et mithqâl, attribuant ainsi à la nouvelle monnaie de bronze une valeur arbitraire qui la fait cadrer avec les sous-multiples de l'ancienne unité. La nouvelle monnaie a de ce fait perdu 20 pour 100 de sa valeur vis-à-vis de la monnaie d'argent ḥassany.

Dans la plupart des marchés, les sous ḥassany ne sont d'ailleurs acceptés qu'avec de grandes difficultés. On les refuse souvent, et on leur préfère de beaucoup les vieux *flous*.

Il existe cinq marchés sur le territoire Khloṭ et Ṭlîq, fréquentés en général par les mêmes marchands qui se transportent de l'un à l'autre et sont occupés ainsi toute la semaine. Il y a donc dans les villes des commerçants qui ont la spécialité de parcourir les tribus pour assister aux marchés.

Autrefois les marchands d'El-Qçar, Juifs et Musulmans, les Juifs en plus grande quantité, après avoir passé à El-

Qçar le dimanche, jour du marché dans cette ville, partaient dans l'après-midi du dimanche pour aller coucher près de l'Oued el-Mkhâzen, de façon à se trouver le lendemain matin au *Thenin* de Sidy l-Yamany. De là, ils revenaient au *Tleta* de Reîcâna, puis allaient à l'*Arba'* d''Ayacha ; de là au *Khemis* de Boujedian Ahl Sérîf et terminaient leur tournée par le Soûq el-*djouma'a* eṭ-Tolba sur l'Oued el-Mkhâzen. Les Juifs étaient rentrés à El-Qçar le vendredi soir, pour passer la journée du sabbat dans cette ville. D'autres faisaient leur tournée dans les grands marchés du R'arb.

Depuis quelques années déjà, le Soûq el-Arba' d''Ayacha était interdit aux Juifs, à la suite de l'aventure d'un de leurs coreligionnaires d'El-Qçar, qui avait dépouillé sous un prétexte quelconque un musulman aisé de la région. L'affaire avait fait un certain bruit ; le musulman s'était plaint à Tanger et le Juif avait été mis en prison où il était resté quelque temps. Le Soûq el-arba' d''Ayacha étant fréquenté par les montagnards, les Juifs redoutaient une vendetta et n'osaient plus s'y rendre. Ils le regrettaient d'autant plus qu'il venait à ce soûq beaucoup d'argent français, qu'ils achetaient à bon marché.

Les Juifs ont presque renoncé d'ailleurs à aller au marché, depuis que l'anarchie règne dans le pays. Ceux qui s'étaient aventurés jusqu'au Soûq et-Tleta de Reîçâna, il y a trois mois environ, ont été dépouillés par des gens du Khloṭ.

Le marché bat son plein généralement vers dix heures du matin. Vers une heure, il commence à se vider, et à trois heures il ne reste plus guère que les gens des villages voisins.

Les marchés des tribus du Lekkoûs sont indistinctement du Khloṭ et du Ṭlîq.

Le principal marché de la région est celui d'El-Qçar, où les gens des deux tribus viennent s'approvisionner et vendre

leurs produits. Le jour du marché d'El-Qçar est le dimanche, ce qui n'empêche pas les Khloṭ et les Tlîq de venir faire leurs affaires en ville les autres jours de la semaine. Mais c'est le dimanche que se tient le marché aux bestiaux et que les gens des tribus viennent en grand nombre apporter le beurre, les œufs, les poules, le miel, les nattes, etc.[1].

Outre le marché d'El-Qçar, il se tient des marchés dans la tribu même. Ce sont :

1° Le *Tleta de Reiçâna*, ثلاثة ريصانة, à cinq heures environ d'El-Qçar, sur la route ouest de Tanger, près du douar des Oulad Ben Daoud ; marché du mardi ;

2° Le *Djemî'a de Tolba* (petit vendredi des Tolba), جميعة الطلبة, près de l'Oued el-Mkhâzen, sur la rive gauche, sur la route d'El-Qçar à Tétouan et à 2 heures et demie environ d'El-Qçar ; marché du vendredi ;

3° L'*Arba' de Lalla Zahrâ*, ou d'*'Ayâcha*, ou des *Bedaoua*, اربع دلالة زهراء, près de l'Oued al-'Ayâcha, rive gauche, sur la route d'El-Qçar à Tétouan, à 8 heures d'El-Qçar environ ; marché du mercredi, fréquenté plutôt par les Djebala, et surtout par les Benî 'Aroûs ;

4° Le *Thenîn de Sidy l-Yamany*, اثنين سيدى اليمانى, sur la route ouest d'El-Qçar à Tanger, près des Oulad 'Aṭṭya, à 7 heures environ d'El-Qçar, à 2 heures et demie environ d'Acîla ; marché du lundi, tout près de la limite du Khloṭ et de la R'arbya, et limitrophe également du Sâḥel d'Acîla ;

5° Le *Thenîn de Smîd el-Mâ*, اثنين سميد الما, sur la route

1. Nous avons déjà donné une notice sur ce marché dans *Arch. maroc.*, II, 2, p. 84-86.

d'hiver d'Al-'Arâïch à El-Qçar, à 3 heures environ de cette dernière ville. Le nom de ce lieu vient d'un moulin qui existait autrefois sur le bord d'un ruisseau, à cet endroit, et moulait de la farine (*smîd*). Le marché de Smîd el-Mâ a été supprimé il y a une dizaine d'années, à la demande des fermiers du droit des portes d'Al-'Arâïch, qui considéraient que ce soûq leur portait préjudice. Il a été rétabli depuis et vient d'être supprimé encore dernièrement. Mais les habitants de la région voisine de Smîd el-Mâ continuent à y tenir marché, malgré la défense des autorités. Il est vrai que le Soûq de Smîd el-Mâ est surtout un marché de ṭolba : ce sont eux qui l'administrent et qui y font leurs *nezâha* (fêtes ou simplement promenades en commun) ce qui explique qu'on puisse se passer des représentants de l'autorité. Il est surtout fréquenté par les habitants de l'*'azîb* de Moulay 'Alî et de Moulay Aḥmed d'Ouazzân, fils de la chérîfa anglaise, à Mouara er-Remel.

Les habitants du Khloṭ et du Ṭlîq, de la région d'Al-'Arâïch connus sous le nom d'*Er-Remîlya,* parce qu'ils habitent un grand plateau sablonneux (*rmil*), s'approvisionnent également à Al-'Arâïch.

Les Khloṭ et les Ṭlîq habitant la rive gauche de l'Oued Lekkoûs vont aux deux grands marchés du R'arb, l'Arba' de Sidy 'Aîssa ben Al-Hasan et le Djouma'a de Lalla Mîmoûna Taguenaout, surtout à ce dernier qui est lui-même sur le territoire des Sefyân et tout près de la limite de ce territoire avec celui du Khloṭ-Ṭlîq.

De même, les habitants du Djebel R'eny (Khloṭ) et des douars du Ṭlîq, du côté du Djebel Çarçar, vont au Khemîs de Çarçar. Les douars de la région du Bejeîr et de Douaîsa, proches d'Ahl Sérîf, vont au Soûq el-Arba' de Sidy Boû Beker en Ahl Sérîf et au Khemîs de Boujedian de la même tribu. Les douars proches des Benî Gorfeṭ vont à l'Ethnîn et au Sebt (samedi) de cette tribu.

Les marchés fréquentés par les Khloṭ et les Tlîq en dehors de leurs tribus sont ceux dont les noms suivent :

Arba' de Sidy Boû Beker (Ahl Serîf), mercredi ;
Khemîs de Boujedian (Ahl Sérîf), jeudi ;
Ḥad el-R'arbya (R'arbya), dimanche ;
Sebt de Benî Gorfeṭ (Benî Gorfeṭ), samedi ;
Sebt de Rehouna (Rehouna), samedi ;
Khemîs de Çarçar (Djebel Çarçar), jeudi ;
Ḥad de R'edîr el-Krouch (R'zaoua), dimanche ;
Thenîn d'Ahl Sérîf (Ahl Sérîf, près de Somâta), lundi ;
Thenîn de Sidy 'Amar al-Hady (R'arb), lundi ;
Ḥad El-Kourt (R'arb, Djebel Kourt), dimanche ;
Arba' de Sidy 'Aîssa ben Al-Ḥasan (R'arb), mercredi ;
Djouma'a de Lalla Mîmoûna Taguenaout (R'arb), vendredi.

§ 3. — L'ÉLEVAGE.

Il n'y a pas à proprement parler d'élevage dans les tribus arabes du Lekkoûs, comme d'ailleurs dans le R'arb. Le bétail s'élève tout seul, comme il peut. Il ne dispose ni d'étable, ni d'abri, ni de fourrage, ni de litière. La seule précaution qu'on prend quelquefois, et qui est inspirée uniquement par la nécessité d'assurer la sécurité autour des troupeaux, consiste à entourer l'enclos où couche le bétail d'un fossé appelé *sâs*, ساس, ou *ḥefîr*, حفير.

Ce fossé, qui va en se rétrécissant à la base, mesure environ 2 mètres de large au niveau du sol, 1 mètre au fond et 2 mètres de profondeur. Il est suffisant pour empêcher les voleurs de faire sortir le bétail. Une seule issue est réservée à cet enclos, qu'il est ainsi facile de garder, à moins que les voleurs n'arrivent en quantité et ne s'emparent du bétail de vive force, ce qui arrive quelquefois.

Dès le matin, un ou plusieurs pâtres, *sârah*, سارح, selon le nombre des animaux, font sortir les troupeaux et les conduisent au pâturage. Chaque pâtre conduit en général et au maximum 50 têtes de bœufs, de moutons ou de chèvres. Les pâturages sont les champs cultivés lorsque la récolte est faite ou la moisson terminée, c'est-à-dire en été, et, en hiver et au printemps, partout où il y a de l'herbe, sauf dans les terres cultivées. Comme il n'y a pas de prairies artificielles au Maroc, et qu'on ne récolte pas le fourrage des prairies naturelles, les animaux maigrissent toujours pendant l'été et l'automne, jusqu'à ce que les premières pluies aient fait pousser l'herbe dans les campagnes. Dans les années de grande sécheresse, le bétail meurt littéralement de faim. Quant aux chevaux, ânes et mules, les indigènes les vendent à bas prix, ne pouvant les nourrir et craignant de les voir périr. C'est ce que nous avons pu constater pendant l'été de cette année (1905).

Dans quelques endroits privilégiés du Khloṭ, grâce à un phénomène d'irrigation naturelle, un peu marécageuse, surtout sur le plateau sablonneux du Tlîq-Remîl où l'eau sort à fleur de terre, l'herbe ne manque jamais, même pendant l'été ; ce sont d'excellents terrains pour le pâturage et l'élevage, surtout des bœufs. Ces lieux se trouvent tout le long de la vallée de l'Oued Lekkoûs, entre El-Qçar et Al-'Arâïch.

Le principal produit de l'élevage des moutons est naturellement la tonte. Les laines sont généralement vendues par l'indigène, en hiver, aux négociants d'El-Qçar et d'Al-'Arâïch, qui les payent d'avance, à prix réduits, les indigènes ayant toujours besoin d'argent. Il est stipulé dans le contrat que l'acheteur fera lui-même la tonte. Cette précaution est nécessaire, sinon l'indigène, avec quatre toisons, en fait cinq, et même, si les toisons sont belles, il en fait trois avec deux. Or les toisons sont vendues au cent.

Souvent l'indigène, ayant besoin d'argent, vend plus de toisons qu'il n'a de moutons, ou vend une partie de ses moutons avant la tonte, ou même parfois vend partie ou totalité de ses toisons à deux négociants différents. L'affaire finit bien par se régler, surtout si les intérêts du négociant sont défendus par un consulat, mais après bien des difficultés et des pertes de temps. La mauvaise foi des indigènes oblige les commerçants, surtout les Européens, avant de traiter ces affaires, à se renseigner avec soin, afin de diminuer les risques dans la mesure du possible.

§ 4. — Les Chameaux.

Les chameaux, assez nombreux dans les tribus du Lekkoûs, comme en général dans toutes les tribus d'origine arabe, servent au transport des fardeaux trop lourds pour être portés par des mules ou par des chevaux. Une mule ou un *kidar* (cheval de charge) peut porter jusqu'à 300 livres ; le chameau en porte 500. En revanche, l'allure de sa marche est beaucoup plus lente, et on ne peut mêler dans une caravane des mules et des chameaux sans risquer de voir ces derniers arriver au campement plusieurs heures après. La location du chameau se fait, selon la distance et selon la saison par *quinṭâr* de 100 livres. Depuis quelques années, les prix de location des chameaux ont sensiblement augmenté, comme également ceux des mules et des chevaux de charge.

Les chameaux se trouvent surtout, dans la région qui nous occupe, chez :

1° Les Bedaoua en général ;
2° Les Oulad Al-Meçbâh ;
3° Les Oulad Moûsa (Bedoûr-Ṭlîq) :
4° Les Neqâqcha (Bedoûr-Ṭlîq) ;

5° Les Oulad Ar-Ryâḥy (Bedoûr-Ṭlîq) :
6° Les Oulad 'Aṭṭya (Bedoûr-Ṭlîq) ;
7° Les Oulad 'Amrân (Khloṭ) ;
8° Les Oulad 'Zeîtoûn (Khloṭ) ;
9° Les Haouâoura (Ṭlîq) ;
10° A El-Krem Oulad Ben Hameîda (Ṭlîq-Zâouya) ;
11° Chez les Oulad 'Amar (Khloṭ) :
12° Les Oulad Boû-Chtâ (Ṭlîq) ;
13° Les Brakta (Ṭlîq) ;
14° Les Remîqyîn — Oulad Djelloûl (Khloṭ-Guîch) ;
15° Les Oulad Sḥaîsaḥ (Oulad Djelloûl — Khloṭ-Guîch).

On peut compter en tout entre 400 et 500 chameaux en état de porter des fardeaux.

§ 5. — Les Industries des douars.

Les seules petites industries des douars sont entre les mains des femmes : elles sont peu nombreuses, les femmes étant suffisamment occupées par les différents travaux des champs et de la kheîma, et n'ayant pas de temps à consacrer à l'industrie.

Dans les régions voisines des marais, les femmes font des nattes avec de gros joncs, *khâb*, خاب. Elles vont dans ce but couper les joncs dans les marais, les laissent un peu sécher et les rattachent entre eux avec des cordes de palmier nain, *cherîṭ ed-doûm*, شريط الدوم.

Le procédé de fabrication de ces nattes est assez primitfi. Les ouvrières enfoncent en terre quatre piquets en ligne droite, et en face de ces quatre piquets, à 1m,60 de distance environ, quatre autres piquets. Aux quatre premiers piquets, de son côté, la femme attache à chacun une corde

de palmier nain par un nœud coulant. Cette corde va contourner le piquet en face et revient dans la main de l'ouvrière. Elle retourne autour du premier piquet où elle est déjà attachée et la femme place le long des quatre piquets, devant elle, un faisceau de quatre ou cinq joncs qu'elle noue ensemble en faisant un nœud devant chacun des piquets qui est devant elle ; puis elle ajoute un deuxième faisceau qu'elle noue également, et qui se trouve fixé au premier, puis un troisième, et ainsi de suite jusqu'à ce que les faisceaux juxtaposés les uns aux autres rejoignent les quatre autres piquets qui constituent ce métier primitif. L'ouvrière arrête alors et fixe ses quatre derniers nœuds, détache les huit extrémités des ficelles des huit piquets et enlève la natte qui est terminée.

Une femme peut faire au moins dix nattes semblables par jour. Ces nattes se vendent à El-Qçar de o fr. 25 à o fr. 50 centimes l'une, suivant la saison et l'époque, lorsqu'elles se vendent. Autrefois elles valaient un demi-réal; aujourd'hui, elles ne se vendent guère plus de o fr. 50 centimes.

Les femmes travaillent aussi l'asphodèle, qu'on appelle *berouâg*, بروّاق. Elles creusent la terre pour retirer le tissu filamenteux qui enveloppe la racine de l'asphodèle, tissu appelé *ḥaîdely*, حيدلى, et le travaillent comme du chanvre en le battant à grands coups de bâton, dans l'eau, jusqu'à le rendre textile. Puis elles le filent sur de grosses navettes de bois et le tissent sur des métiers des plus primitifs établis par terre et fixés par des piquets.

Le tissu obtenu ainsi s'appelle *flîj*, فليج ; il a environ 60 centimètres de largeur, et se débite par pièces de 8 à 10 mètres de longueur. C'est de ce flîj que sont faites les

khyâm (tentes) du Khloṭ et du Ṭliq, comme nous l'avons dit précédemment[1].

Les femmes khloṭ travaillent aussi la laine de très basse qualité. Elles la filent et en font des *tellis* très ordinaires, qui servent comme tapis et dont on fait des bissacs pour transporter les grains à dos de mules ou de chevaux de charge.

Elles travaillent enfin une laine de qualité un peu supérieure et pouvant servir à la confection de ḥaïk ou de djellâba, mais se contentent généralement de filer cette laine et l'apportent, une fois filée, à El-Qçar, à un tisserand quelconque.

Dans les Khloṭ-guîch, établis du côté de la merdja de Râs ed-Doûra, les femmes filent et tissent elles-mêmes des étoffes de laine appelées *khelâla*, خلالة.

Il y a deux espèces de khelâla : *el-khelâla el-r'elîdha*, الغليظة, et *el-khelâla er-reqîqa*, الرقيقة ; c'est-à-dire la khelâla grosse et la khelâla fine.

Ces étoffes sont faites sur de véritables métiers à tisser qui ressemblent à ceux des villes, avec cette différence cependant qu'ils sont perpendiculaires au sol au lieu d'être horizontaux. La femme travaille seule à ce métier, sans avoir besoin d'aides comme les tisserands des villes.

La khelâla r'elîdha est une étoffe assez grossière, mais très solide et presque complètement imperméable à la pluie. La khelâla reqîqa est parfois fine comme une sorte de mousseline de laine et des ouvrières habiles en fabriquent aussi avec des rayures de soie d'un fort joli effet. Ces étoffes sont en outre très solides.

1. Ce produit n'est pas le seul que l'on tire de l'asphodèle, si répandue au Maroc : cette plante fournit encore une eau-de-vie excellente et à très bon marché.

Dans les douars à proximité d'El-Qçar, quelque vieilles femmes font un peu de poterie grossière qu'elles viennent vendre au marché de la ville. Cette poterie s'appelle *el-froûr*, الفرور ; elle ne comporte que quatre objets différents :

1° la *guedra*, الڭدرة, pot à beurre ;

2° la *maqla*, مقلى, appelée فرحة, *farḥa*, dans les campagnes, sorte de plat servant de poêle à frire ;

3° le *ṭajîn*, طاجين, avec son couvercle *r'eṭâ*, غطا, plat rond et profond pour faire cuire le ragoût appelé *ṭâjîn* ;

4° le *mejmâr*, مجمار, cuve ronde ornée d'anses.

Ces différents objets, qui constituent toute la batterie de cuisine de la kheîma, sont cuits au four, sans vernis ni peinture, et se vendent 8 à 14 onces (ouqya) chaque, c'est-à-dire de 0,30 à 0,50 cent. ḥassani.

§ 6. — La Situation économique.

La situation économiqne des Khloṭ et des Ṭlîq, comme de toutes les tribus de plaine du Maroc septentrional, est des plus précaires. La misère est grande dans ces tribus, et il ne semble pas qu'une amélioration sensible puisse intervenir d'ici longtemps. Les causes mêmes de cet état sont difficiles à percevoir, par leur multiplicité. Nous n'essayerons pas de les déterminer, les phénomènes économiques, dans des pays aussi dépourvus d'unité et de centralisation que le Maroc, étant d'une complexité décourageante. Mais nous pouvons donner du moins quelques détails qui constitueront des matériaux pour des études économiques d'ensemble.

Un auteur espagnol dont nous avons déjà cité le nom, De Cuevas[1], s'était appliqué, il y a plus de 20 ans, à l'étude de la situation économique du Maroc septentrional. Malheureusement, les données statistiques dont il disposait manquent d'exactitude, ainsi que nous avons pu nous en rendre compte en examinant la liste des douars.

En 1882, De Cuevas estimait ainsi la richesse des tribus du Lekkoûs :

1 100 grandes tentes à	100 moutons par tente. .	110 000
—	8 bœufs et vaches. . .	8 800
—	2 juments.	2 200
—	1 cheval	1 100

soit en argent :

110 000 moutons à 10 pesetas.	1 100 000
4 400 quintaux de laine annuellement à 50 pes.	200 000
8 800 têtes de bœufs à 125 pesetas.	1 100 000
2 200 juments à 200 pesetas.	440 000
1 100 chevaux à 150 pesetas	165 000
8 000 moudds de blé à 8 pesetas	64 000
16 000 moudds d'orge à 3 pesetas	48 000
pois, fèves, etc.	64 000
Total.	3 181 000 pesetas.

Cette statistique, relativement aux troupeaux du Khloṭ-Ṭlîq, est bien inférieure à la réalité, ainsi que nous pouvons nous en rendre compte, et par conséquent l'estimation en argent l'est aussi. Les prix indiqués pour les unités sont à peu près exacts. Pour la laine, on peut compter une moyenne de 50 douros hassany les 100 toisons.

Quant à l'estimation des grains, blé, orge, etc., elle ne peut être que fantaisiste, le rendement variant beaucoup

1. De Cuevas, *Estudio sobre el bajalato de Larache* (Société de géographie de Madrid, 1882).

selon les années. Le chiffre de 8000 moudds de blé, indiqué par De Cuevas, est certainement très inférieur à la réalité, et tout à fait hors de proportion avec le chiffre de la population indiqué par lui, 55000 habitants. Ces 8000 moudds de blé, estimés à la mesure d'El-Qçar, représentent au maximum 400000 kilogrammes, ce qui ferait un peu moins de 8 kilogrammes de blé par habitant, pour l'année : cela semble peu. Il est vrai que les gens de la campagne consomment beaucoup de doura[1], dont De Cuevas ne parle pas du tout, et qui est cultivé autant que le blé, surtout depuis ces dernières années.

Les prix ont aussi sensiblement augmenté :

blé. . . .	prix moyen,	25 pes. hass.	le moudd,
orge. . . .	—	15	—
drâ (doura).	—	20	—
fèves . . .	—	15	—
pois chiches.	—	20	—

Les estimations sur la valeur des récoltes du Khloṭ, données par De Cuevas, sont probablement basées sur les listes officielles de l'*'achoûr* de la tribu. Il paraît en effet au premier abord que cette base devrait être la meilleure, et que l''achoûr payé pour l'aumône légale devrait représenter exactement le dixième de la récolte de la tribu. Il n'en est pas ainsi dans la pratique, et il est utile de mettre les économistes en garde contre cette source erronée de statitisque.

Nous avons pu nous procurer une partie des listes de l''achoûr du Khloṭ et du Ṭlîq pour l'année 1312 (1894), chiffon de papier qu'un ancien khalîfa a bien voulu nous

1. C'est la céréale que nous désignons généralement par le mot arabe *drâ*, qui s'écrit درا, درة et ذرة ; au Maroc, on l'écrit souvent ضرا, ضرة.

confier, et qui témoigne de l'instruction peu élevée du fonctionnaire qui l'avait dressée et du peu de soin que les administrateurs marocains apportent à la conservation des documents administratifs et statistiques qu'ils sont parfois obligés de constituer.

La fraction des Khloṭ — Oulad 'Amrân a sa statistique complète. Dans chaque village, les noms des habitants sont portés avec, en regard, le chiffre représentant le nombre de moudds qu'ils ont à payer, car l''achoûr est payable en nature ou en espèces, au taux du marché le plus voisin. Ḥabituellement, il est payé en nature à Al-'Arâïch, le transport restant aux frais des contribuables. Chaque tribu avait autrefois à Al-'Arâïch un *amîn* qui constatait l'apport de chaque douar et était responsable de la contribution de sa tribu. De nos jours, ce sont les *oumânâ* de la douane qui reçoivent l''achoûr.

Voici les noms des douars des Oulad 'Amrân et des Douaîsa, et le nombre de moudds à fournir par chacun d'eux.

Oulad 'Amrân.

		BLÉ		ORGE		DOURA
Oulad R'ânem . . .	(3 contribuables)	8 moudds		6 moudds		(néant).
Oulad Al-Djilâly . . .	(16 contribuables)	148	—	93	—	28
El-Qrâbat et Oulad Boû Beker	(6 contrib.)	34	—	32	—	12
Oulad 'Alî	(20 contribuables)	204	—	152	—	50
El-Krouta et Oulad El-Mekky	(11 contrib.)	52	—	50	—	14
El-Khrichfa	(9 contribuables)	63	—	52	—	10
Sidy 'Allâl Al-'Asry . .	(12 contribuables)	61	—	42	—	28
El-Hallalât	(4 contribuables)	14	—	17	—	4

Douaîsa.

Ech-Cherârqa . . .	(6 contribuables)	32	—	29	—	8
Ech-Chouaryîn. . . .	(3 contribuables)	6	—	6	—	(néant).
Oulad 'Abd an-Nâ'im . .	(4 contribuables)	14	—	13	—	2

Nous avons d'autre part la liste d'une grande partie de la tribu du Ṭlîq : les fractions d'Al-'Agbân et de Drîça.

Al-'Agbân.

		BLÉ	ORGE	DOURA
		—	—	—
Oulad Rafâ'a.	(3 contribuables)	15 moudds	15 moudds	6
El-Haouaoura	(21 contribuables)	105 —	64 —	26
Oulad 'Ammâr. . . .	(17 contribnables)	88 —	53 —	26
El-Maḥâl.	(12 contribuables)	72 —	37 —	18
Al-Ma'adda	(7 contribuables)	20 —	11 —	(néant).

Drîça.

Al-Hodjâdj	(16 contribuables)	74 moudds	51 moudds	18
Oulad Chetouân. . . .	(11 contribuables)	55 —	35 —	2
Oulad 'Aflân	(5 contribuables)	23 —	12 —	(néant).
'Ayâyda.	(11 contribuables)	37 —	23 —	(néant).
El-Mkârza	(11 contribuables)	42 —	24 —	(néant).
Er-Rezégât	(5 contribuables)	24 —	19 —	4
El-Kherârqa. . . .	(14 contribuables)	110 —	56 —	26
El-Kheḍâḍra	(7 contribuables)	29 —	14 —	(néant).
Es-Sereïma	(10 contribuables)	36 —	22 —	2
Baqbâqa.	(3 contribuables)	28 —	15 —	4
Oulad Chetouân d' 'Ayoûn Beçal	(18 contrib.)	210 —	134 —	32
Oulad 'Alî	(7 contribuables)	68 —	44 —	17

Zâouya.

Oulad Djemil . . .	(17 contribuables)	110 moudds	96 moudds	34

D'après ces listes, la fraction khloṭ des Oulad 'Amrân verse en tout à l''achoûr, pour 10 douars et 81 contribuables, 584 moudds de blé, 444 d'orge et 146 de doura ; soit, à 25 pesetas le blé, 15 l'orge et 20 le doura, 24 180 pesetas ḥassany par an. La fraction de Drîça (Ṭlîq) verse 27 235 pesetas ḥassani, celle d''Agbân, 11 720 pesetas ḥassany.

Mais, comme nous l'avons dit au début, ces quantités sont notoirement inférieures à ce qu'elles devraient être et

sont loin de représenter le 1/10 de la récolte. Nous avons remarqué entre autres, dans les Haouaoura (Ṭlîq), le Ḥâdj Mouḥammad Al-Ḥarrâq, notoirement connu comme le cultivateur le plus riche des deux tribus, et qui est imposé de 3 moudds de blé et de 2 moudds d'orge, ce qui ne représente pas le dixième de l''achoûr qui devrait lui incomber réellement.

La conception générale a atteint même la perception de l'impôt religieux, et cette perception est l'objet de tous les compromis entre les percepteurs et les contribuables [1]. Ces derniers n'hésitent pas à offrir de nombreux cadeaux en nature ou en argent aux percepteurs, afin d'être portés sur les listes pour une somme inférieure à celle qu'ils devraient régulièrement payer. Les gros propriétaires qui échappent en général aux hadya et aux diverses redevances ne peuvent guère échapper à l''achoûr, mais ils essayent par tous les moyens d'en réduire le chiffre au minimum. Par contre, il est fréquent que des cultivateurs apportent eux-mêmes le

1. « ... plusieurs gouverneurs achetaient au Sultan l'Achour de leur province, moyennant une somme déterminée, et se payaient ensuite de leurs administrés comme bon leur semblait.

« Dans la province du Khlot, que je prendrai souvent comme exemple, parce que je l'habite depuis quatorze ans, El Achour était recueilli par un percepteur, et voici comment les choses se passaient :

« Le percepteur (El Amin) demandait au gouverneur de Mequinez des « Adoul » (notaires) qui devaient l'accompagner dans sa tournée de perception, afin de dresser les actes en établissant la régularité. Le gouverneur s'adressait à son tour au Qadi de la ville qui désignait les « Adoul » les plus offrants ; c'étaient des enchères privées. Les « Adoul » désignés cherchaient naturellement à réaliser le plus gros bénéfice possible, afin d'être en mesure de remplir leurs engagements vis-à-vis du Qadi de Mequinez et de conserver quelque chose pour eux ; ils facilitaient donc toutes les fraudes. Je connais des agriculteurs ayant des exploitations assez importantes dont les noms ne figuraient même pas sur les listes d'impôts. » Michaux-Bellaire, *op. cit.*, p. 60-61.

1/10 de leur récolte, par scrupule religieux. Ces naïfs contribuables n'en sont pas mieux considérés ; bien au contraire, les percepteurs et les khalîfas ne leur cachent pas toujours leur mauvaise humeur de se voir frustrés de gratifications qu'ils finissent par considérer comme un droit.

La production des céréales a sensiblement augmenté depuis l'époque de De Cuevas, du moins jusqu'à ces dernières années. Il est évident en effet que la situation actuelle a pour cause, tout d'abord, le malaise général ressenti par les populations du Nord-Marocain depuis quatre ou cinq ans : les Khloṭ labourent moins ; ils sont continuellement sur le qui-vive, lorsqu'ils ne sont pas en guerre.

L'hiver de 1905 a été particulièrement désastreux : à la disette amenée par le manque d'eau se sont ajoutés les troubles dont la vallée du Lekkoûs a été le théâtre.

La dépréciation de la monnaie ḥassany en général, et en particulier de la monnaie de bronze, est pour beaucoup dans la situation économique actuelle. Un de nos informateurs indigènes nous disait qu'il y a quarante ou cinquante ans sa grand'mère avait vendu du blé à 7 onces 1/2 (3/4 de mithqal). Le douro valait alors 3 mithqal et 2 onces 1/2. Vers 1270-1280 de l'hégire, c'est-à-dire à peu près à la même époque, la pièce de 5 francs française valait moins que le douro espagnol et portait pour cette raison le nom de *rial cer'îr* (petit réal).

Il y a 22 ans, le douro valant 9 mithqal, le blé était vendu 6 mithqal le moudd. Six ans après, le douro valant 13 mithqal, le moudd se vendait 2,50 à 3 pesetas. Jusqu'en 1904, il était vendu 2 douros, 2,50, 3 douros. La valeur du douro avait encore changé. Au moment de l'arrivée des sous de bronze en 1903, le douro monta à 14 mithqal, chiffre auquel il est resté.

Un commerçant d'El-Qçar, propriétaire de vastes champs cultivés dans le Khloṭ, a bien voulu nous communiquer son registre de vente de céréales, sur le marché d'El-Qçar. Voici

ses chiffres moyens de l'hiver depuis l'an 1311 de l'hégire (1893) :

An 1311 (1893),	blé, le moudd,	28	bilioun (0,25), orge	15,	doura	20,	pois chiches	20,	fèves	15.
1312 (1894)	—	17	—	10	—	10	—	14	—	14.
1313 (1895)	—	23	—	13	—	14	—	23	—	12.
1314 (1896)	—	60	—	32	—	44	—	40	—	32.
1315 (1897)	—	28	—	10	—	15	—	26	—	16.
1316 (1898)	—	20	—	10	—	12	—	24	—	16.
1317 (1899)		30	—	17	—	22	—	28	—	20.
1318 (1900)	—	28	—	18	—	16	—	12	—	12.
1319 (1901)	—	40	—	22	—	24	—	20	—	20.
1320 (1902)	—	60	—	28	—	40	—	40	—	30.
1321 (1903)	—	64	—	24	—	50	—	60	—	40.
1322 (1904)	—	100	—	60	—	80	—	80	—	60.

Cette année (1905), le blé a monté à 6 douros le moudd, l'orge à 4 douros 50.

Cette statistique présente des écarts considérables d'une année à l'autre. En 1311 (1893), le prix de 28 bilioun (18 mithqal à 13 au douro) était considéré comme très cher. Deux causes principales ont motivé ces écarts : d'abord, la diminution de la production par suite de sécheresse, comme cela a été le cas cette année, ou de troubles, comme on peut le constater depuis quatre ans, puisque c'est à partir de 1901 que le prix du blé s'est élevé de 28 à 100 bilioun ; ensuite, l'entrave qui pèse sur l'exportation des céréales par suite de l'interdiction du cabotage.

L'exportation fait évidemment monter le prix des céréales, mais elle rapporte aussi aux gens des tribus de gros bénéfices sur les laines ; or, les années pluvieuses, favorables aux céréales, sont défavorables au commerce des laines. L'exportation de cette marchandise a beaucoup baissé depuis plusieurs années par suite de la diminution subie par l'élevage du mouton. « Lorsque les années pluvieuses se succèdent sans intervalle, les moutons sont atteints de la maladie connue sous le nom de pourriture. Les vers se mettent dans l'intérieur du mouton, lui perforent le foie dans divers sens et finalement amènent la mort. La laine récoltée sur ces animaux n'a aucune résistance et s'arrache souvent toute

seule. Par suite, les fabricants européens pour qui la résistance est un facteur des plus importants à cause des essais de draps au dynamomètre délaissent nos produits trop irréguliers et se rejettent sur les laines de Buenos-Ayres, dont le rendement est plus suivi et dont la nature est plus égale d'une année à l'autre[1]. »

Le ralentissement de l'exportation des laines, seule ressource du pays en dehors des céréales, coïncidant avec l'enchérissement de celles-ci, plonge les tribus du Lekkoûs dans un état voisin de la misère. La statistique des prix des céréales que nous avons donnée nous démontre en effet que ces prix ont peu varié pendant dix ans, et que c'est seulement au cours des quatre dernières années qu'ils sont parvenus au maximum où nous les voyons aujourd'hui. Or ce maximum était aussi celui de la grande famine de 1878, qui a dépeuplé tout le Nord-Marocain, laissant une date néfaste dans l'histoire. Les Khloṭ s'en souviennent encore et beaucoup de personnes, ignorant leur âge, se basent sur « l'année de la famine » pour fixer la date de leur naissance. Les indigènes, ne pouvant expliquer les causes de ce fléau, disent simplement que c'était un miracle : « Les gens mangeaient et mouraient de faim ! » Le prix du blé n'atteignit cependant que 20 mithqal, qui valaient alors 5 douros d'aujourd'hui. La famine fut causée, il est vrai, par la hausse subite de cette denrée, qui passa de 12 ou 15 onces à 20 mithqal.

En 1889, les céréales étant revenues à leur prix normal, P. Loti raconte, en quittant El-Qçar el-Kebîr : « Et des vieilles femmes, demi-nues, sont à quatre pattes sous nos mulets, grattant la terre, avec les ongles, pour trouver les grains qui restent de leur orge et de leur avoine[2]. »

1. De Laroche, *Rapport consulaire sur le commerce de Larache* en 1903 (*Bulletin du Comité du Maroc*, décembre 1904, p. 333).
2. P. Loti, *Au Maroc*, p. 72.

Cette situation n'a pas changé, puisque l'hiver dernier, lorsque l'ambassade française leva le camp d'Al-'Arâïch, une nuée de pauvres gens, des femmes principalement, se précipitèrent sur les tas de fumier des montures, pour ramasser des grains d'orge dans le crottin et en faire du pain. A cette époque, il est vrai, la banlieue d'Al-'Arâïch était encore encombrée par une nuée de gens du R'arb qui avaient fui devant les incursions des Benî Hasan sur la rive droite du Seboû, à la fin de 1903 et au début de 1904.

La triste situation économique de cette région était donc due encore à l'insécurité persistante, venant s'ajouter aux exactions des gouverneurs, qui obligeaient les Khloṭ et les Ṭlîq possédant quelque argent à le cacher sous peine de se voir dépouillés et jetés en prison[1].

Le voyageur, si peu observateur soit-il, qui traverse les plaines du Lekkoûs, remarque sans peine combien l'Arabe nomade est prompt à quitter son fusil et à laisser ses troupeaux paître seuls, pour prendre la charrue et labourer la terre. Les riches plaines d'alluvions du bas Lekkoûs sont destinées à un plus grand avenir agricole que le pâturage. Une administration saine et forte assurerait facilement le bien-être des populations qui, si elles n'étaient pas dépouillées, pourraient consommer; le mouvement commercial en serait augmenté d'autant, ainsi que les rentrées des douanes qui constituent jusqu'à présent le seul revenu clair du trésor chérifien.

Les tribus marocaines accepteraient sans répugnance les produits de nos industries, si elles possédaient de quoi les acheter. La bonne administration crée la richesse, d'où naissent le souci du confort et le besoin de consommer : la

1. A ce point de vue, ce serait une erreur de croire que les gens des 'azîb chérifiens sont plus heureux : à l'abri des exactions des agents du Makhzen, ils sont le plus souvent « mangés » par les Chorfa.

pénétration économique semble subordonnée à l'établissement d'une administration régulière et stable[1].

XV

LA CULTURE ET LES COUTUMES AGRICOLES

Les procédés de culture dans le Khloṭ et le Ṭlîq sont à peu près les mêmes que ceux de la province du Faḥç, qui ont été exposés précédemment[2]. Toutefois, l'existence de régions sablonneuses au Sud-Ouest de la vallée du Lekkoûs a donné naissance à un nouveau mode de culture et provoqué quelques modifications dans le roulement des semences.

Outre les deux cultures d'*el-bekrî* (précoce) et d'*el-mazoûzî* (tardives), il existe une autre culture encore plus précoce dans les terrains sablonneux des environs d'Al-'Arâïch, qu'on commence à labourer en septembre, tandis que le bekrî ne commence dans le reste de la tribu que fin octobre ou commencement de novembre.

Ce labour d'*er-remel* (sable) se compose principalement de *bechna*, بشنة (sorte de sorgho), d'orge et quelquefois de

1. Les quelques renseignements que nous avons exposés ici ne constituent pas une étude économique ; tout au plus pourront-ils servir de matériaux pour entreprendre cette étude sur une plus grande échelle, dans un pays comme le Maroc où la situation économique change d'une région à l'autre, et où les données statistiques font complètement défaut. Nous avons voulu seulement présenter quelques-uns des aspects du problème, sans chercher à le résoudre.

2. Cf. *Archives marocaines*, I, p. 232 et seq.

très peu de blé. Cette culture précoce se récolte aussi avant la culture normale, vers le milieu du printemps, au moment où la culture normale commence à pousser ses épis. Les orges dites d'er-remel sont beaucoup plus légères et de qualité inférieure aux orges de *dahs* et de *touars*[1].

Les cultures de bekrî comprennent l'orge, le blé, les fèves, et, à la fin, les pois chiches et le kersana ; dans les terres voisines de la montagne, les petits pois, *djelbân*.

Les cultures de mazoûzi comprennent le drâ et les beḥeîrât (melons, pastèques, courges).

La récolte du bekrî se fait fin juin et juillet ; celle de mazoûzî fin septembre.

Les terres de labour se divisent en deux catégories : le *blad er-regda*, بلاد الرّݣدة, terres en friche et le *blad el-bernicha*, بلاد البرنشة, terres cultivées l'année précédente. On dit par exemple : cette terre est bernicha de blé ou bernicha d'orge ou de fèves, etc. pour indiquer une terre qui, l'année précédente, était ensemencée de blé, d'orge, de fèves, etc., etc.

Les labours des cultures bekrî se font à l'aide de taureaux, de chevaux ou de mules ; les labours faits par des ânes ne sont que des exceptions. Ceux du mazoûzî se font toujours avec des taureaux.

Une attelée de mules ou de chevaux emploie plus de semence et par conséquent laboure une étendue plus considérable de terre qu'une attelée de taureaux. La moyenne pour une attelée de mules ou de chevaux est de 15 à 18 moudds de blé, 15 à 18 moudds d'orge, 12 à 15 de fèves, 6 à 8 de pois chiches, 1 moudd et demi ou 2 moudds de kersana. Pour une attelée de taureaux, la moyenne est de 12 à 14 moudds de blé, autant d'orge, 8 à 10 de fèves, 4

1. Sur ces terrains, cf. *Archives marocaines*, IV, p. 36 et seq.

de pois chiches et 1 de kersana. Il s'agit d'un moudd plus petit d'un quart environ que le moudd courant, qui est celui d'El-Qçar.

Pour le mazoûzî, une attelée ne dépasse jamais un moudd et demi de semence de drâ et atteint rarement cette quantité ; la moyenne habituelle de semence est d'un moudd.

Le drâ ne se cultive que dans le *touars*, terre noire d'origine lacustre, ou le *ḥamry*, sable calcaire rouge, jamais dans le *dahs*. Depuis ces dernières années, la culture du drâ s'est étendue considérablement dans le Khloṭ dont le terrain est d'ailleurs généralement favorable à ce genre de culture, surtout dans toute la région Est. Le drâ y vient plus abondamment que le blé, contrairement à ce qui se passe au R'arb. La nourriture des gens de la campagne se compose presque exclusivement de drâ.

Les coutumes agricoles du Khloṭ et du Ṭlîq diffèrent sur certains points de celles du Faḥç et de la R'arbya qui ont été développées en détail dans une étude antérieure[1]. L'exposé des règles de la coutume de la vallée du Lekkoûs, que nous donnons ici, permettra de compléter et de rectifier certains points de détail incomplètement élucidés dans le travail déjà cité sur les coutumes agricoles du Nord-Marocain.

Les questions agricoles se présentent, conformément aux auteurs malekites, sous trois formes :

1° la *mouzâra'a*, location de terres de labour et association pour la grande culture ;

2° la *mour'ârasa*, location d'un jardin ou plus exactement création d'un jardin par association ;

3° la *mousâqa*, règlement de l'irrigation.

1. Cf. *Archives marocaines*, III, p. 331 et seq.

§ 1. — La Mouzâra'a.

La location des terres de grandes cultures se présente sous deux formes :

1° *bel-krâ*, par location en argent ;

2° *bel-khobza,* par location en nature.

La location en argent n'a pas besoin d'être définie : le locataire paye au propriétaire un loyer convenu en argent.

La location bel-khobza revêt différentes formes :

1° *bel-khoms,* par cinquième, c'est-à-dire que le propriétaire prélève comme loyer le cinquième de la récolte, après que le *khammâs* a déjà prélevé son cinquième. Le cinquième du khammâs se prélève d'ailleurs toujours avant tout autre prélèvement, même dans le cas où le maître du labour viendrait à être saisi. La part du khammâs est sacrée. Les agriculteurs disent que le khammâs est le Sultan de la terre qu'il a labourée ; personne ne peut rien prélever avant lui, ni lui enlever sa part. La coutume est d'accord en cela avec la loi malékite, qui a voulu sauvegarder les droits du salarié et le couvrir des risques d'éviction et de saisie.

Il arrive quelquefois que le contrat comporte en outre que le propriétaire du terrain ne prendra son cinquième qu'après que le khammâs aura prélevé son *khoms* (cinquième) d'une part, et que le locataire aura prélevé une quantité de grains égale aux semences semées par lui. Cette convention semble conforme à la loi religieuse, le propriétaire ne devant en effet toucher son cinquième que sur ce qui a été produit par la semence, sur la *baraka,* et non pas sur ces semences elles-mêmes.

2° *Be-nouç-khoms*, par demi-cinquième, c'est-à-dire par dixième ; le propriétaire, après prélèvement du cinquième du khammâs, prendra le 10 pour 100 de la récolte. Cet

arrangement est assez rare ; il n'a guère lieu que pour des terres médiocres, ou pour des terres appartenant à une veuve ou à des mineurs qui sont exploités par leurs voisins.

Telles sont les différentes formes de location des terres de labour, ayant un caractère purement locatif, à notre point de vue, car n'oublions pas ce principe de la loi musulmane que « la terre ne peut être louée moyennant une partie de son produit », parce que ce produit est aléatoire, et qu'une chose aléatoire ne peut être donnée en paiement d'une chose déterminée.

Les autres arrangements agricoles rentrent tout à fait dans la catégorie des associations, *mouchâraka* ou *moukhâlaṭa*. Le terme juridique est *mouchâraka*. Celui de *moukhâlaṭa*, quoique généralement plus employé pour indiquer l'association d'un indigène avec un Européen ou un Juif, s'emploie également pour désigner les relations habituelles de deux indigènes, sans impliquer aucune idée commerciale ou d'intérêts quelconque en commun.

L'association agricole pour la grande culture peut se faire sous les formes les plus diverses.

Elle peut être contractée par deux personnes propriétaires de terres toutes les deux et qui s'associent pour leur exploitation.

Par deux personnes dont l'une ne possède pas de terres et dont l'autre en possède.

Par deux personnes enfin ne possédant de terres ni l'une ni l'autre, mais qui en louent à une des conditions que nous venons d'indiquer dans la location pour les cultiver en commun.

A ces trois formes générales d'association que nous examinerons chacune en détail, il faut ajouter le cas qui se présente quelquefois d'un propriétaire qui n'a pas de bêtes de labour ou qui n'en a qu'une et qui en loue une ou deux à certaines conditions débattues d'avance.

C'est ainsi qu'un individu possesseur de terres et qui n'a pas de bêtes peut en louer moyennant le « nouç khoms » par bête, c'est-à-dire nouç khoms pour un *ferd* (unité de bétail), khoms pour une attelée. Le locataire de ces bêtes les nourrit naturellement et fournit la charrue, les semences, etc., etc.

Ce fait se produit d'ailleurs très rarement, les propriétaires de bêtes redoutant en général, avec apparence de raison, que leurs bêtes soient maltraitées et mal nourries. Nous ne mentionnons ce cas que parce qu'il existe en principe et qu'il est prévu.

Quant au khammâs, bien qu'il ne puisse être considéré en droit musulman que comme associé, en vertu du principe que nous avons formulé au début et qui n'admet pas que le salaire soit aléatoire, il est clair qu'il n'est pas associé : c'est un travailleur intéressé, qui apporte son travail à certaines conditions. Nous étudierons plus loin la condition du khammâs, qui ne varie pas, quels que soient les arrangements passés entre ceux qui l'emploie et les conditions de leur association.

L'association de deux personnes ayant toutes les deux des terres, toutes les deux des bêtes de labour et des semences, se présente également sous deux formes :

1° Deux individus n'ayant chacun qu'un taureau de labour réunissent leurs deux taureaux de façon à former une attelée et fournissent chacun une quantité égale de terres de semences, et se partagent tous les frais ainsi que la récolte, à condition naturellement que le khammâs ait déjà prélevé son cinquième, pour les labours d'automne, son quart, pour les labours de printemps. Cette association s'appelle *bel-ferd*, par demi-attelée ;

2° Deux individus ayant chacun plusieurs attelées de labour et des terres en suffisance s'associent ou plus exactement réunissent leurs attelées en nombre parfois inégal, c'est-à-dire que l'un d'eux pourra avoir deux attelées et

l'autre trois. Ces associations ou réunions ont surtout pour but de labourer une plus grande étendue de terrain dans un même endroit, afin d'éviter qu'un champ labouré soit isolé au milieu de terres en jachères, de faciliter la surveillance du labour et d'augmenter le nombre de laboureurs réunis dans un même endroit pour rendre plus efficace la garde des terrains labourés.

Cette association s'appelle ici *mesâdya*, مسادية. Si le nombre d'attelées et de semences de chacun des deux associés est le même, ils partagent simplement la récolte. Sinon, chacun récolte ce qui lui appartient. Dans ce dernier cas, il n'y a pas à proprement parler association, mais union pour le labour.

Entre deux personnes dont l'une possède des terres et l'autre n'en possède pas, l'association se fait de la façon suivante :

Le propriétaire de la terre fournit la terre et la moitié des semences ; l'autre associé fournit les animaux de labour, la charrue, l'autre moitié des semences, et, suivant les conventions passées entre les deux parties, le propriétaire supporte ou non une partie des frais de culture, tels que sarclage, fauchage, etc. La proportion dans les frais supportés dans ce cas par le propriétaire du terrain varie suivant les arrangements pris au moment où se contracte l'association.

Une autre association est faite entre deux personnes ne possédant de terres ni l'une ni l'autre ; ce sont en général des gens qui possèdent chacun un taureau ou une bête de labour ; ils forment une attelée de ces deux animaux, achètent de moitié la charrue, fournissent chacun la moitié des semences nécessaires et supportent aussi chacun la moitié des frais,de culture, tels que location de terres, etc.

Il est inutile de dire que les locations de terres se font à

deux époques : pour les labours d'automne, orge, blé, fèves, djelbân (petits pois), pois chiches, et une petite graine rougeâtre qui sert uniquement et en très petite quantité à la nourriture des taureaux de labour et qui porte le nom de *kersana* ; pour les labours de printemps, le drâ.

Les associations ne sont faites que pour une de ces deux cultures. Il arrive souvent que deux associés pour la culture d'automne contractent chacun de leur côté une nouvelle association pour celle du printemps. En un mot, une association faite pour la culture d'automne n'engage pas les associés pour la culture de printemps. Il en est de même du khammâs : engagé pour la culture d'automne, s'il lui convient, ainsi qu'au maître du labour, de labourer aussi pour les cultures de printemps, cela fait l'objet d'un nouvel engagement.

§ 2. — Le Khammâs.

Le *khammâs* est le laboureur, *el-ḥarrâth,* celui qui laboure de ses mains et qui, au lieu d'être payé à gages, reçoit comme salaire le cinquième de la récolte, pour les cultures d'automne, le quart pour les cultures de printemps. Sont compris dans les cultures d'automne les pois chiches et le kersana. Mais le khammâs ne touche que le quart sur la récolte des pois chiches, et le cinquième sur celle du kersana, comme sur le blé, l'orge et les fèves. La culture des pois chiches et du kersana se fait à la fin des labours d'automne, avant ceux du printemps, mais elle incombe au laboureur de la culture d'automne.

Le khammâs est engagé pour une des deux cultures, et non pour l'année ; son engagement cesse lorsque la récolte de la culture pour laquelle il s'est engagé est terminée et rentrée.

Le khammâs renouvelle souvent son engagement avec le même maître, parce qu'il est dans l'impossibilité de lui restituer intégralement les avances qui lui ont été faites, et sa situation finit par être un peu celle d'un esclave, qui n'arrive pas à se racheter.

L'engagement du laboureur ne se fait qu'au *khoms*, c'est-à-dire moyennant prélèvement par lui, au moment de la récolte, du cinquième pour les cultures d'automne, du quart pour celles du printemps. Les engagements de laboureur au *nouç-koms*, au dixième, ne se font que pour des jeunes gens inexpérimentés qui n'ont jamais labouré et qui travaillent pour la première fois. C'est pour ainsi dire une année d'apprentissage. Sauf cette exception, le nouç khoms n'existe pas pour les engagements de khammâs.

Voici les conditions généralement usitées dans le Kkloṭ pour les khammâs.

Pour la culture d'automne, le propriétaire engage son laboureur en octobre, sans contrat et sans témoins spécialement requis.

Le khammâs est considéré comme définitivement engagé, lorsque le maître du labour lui remet une certaine quantité de feuilles de palmier nain, *doûm,* avec lesquelles il tressera les cordes nécessaires au joug et à l'attelage des taureaux. Au moment de la remise de ces feuilles de doûm, le maître du labour et le khammâs disent la *fâtiḥa* qui consacre l'engagement pris par les deux parties.

Une petite somme d'argent, *refd,* رفد, qui varie de un à deux douros, est également donnée par le maître du labour au khammâs ; l'importance de cette somme n'est pas fixée par les deux contractants ; elle est basée, dans chaque village, par celle donnée à ses khammâs par le cultivateur le plus important : c'est une somme une fois donnée et non un prêt. Il arrive souvent que le khammâs,

ayant besoin d'argent, demande au maître du labour de lui faire une avance sur le *refd*, sans que ni l'un ni l'autre ne sache encore à combien il montera cette année-là. Si la somme ainsi avancée est inférieure au refd établi dans le douar, le maître de labour le complète. Si elle lui est supérieure, la différence est rendue par le khammâs au moment où il touche son cinquième.

Outre le doûm et le refd, le maître de labour donne également au khammâs une paire de babouches, qu'il devra faire ressemeler et remplacer, à la rigueur, si elles ne sont plus ressemelables. Le khammâs qui a reçu doûm, refd et babouches est engagé.

Le khammâs demande généralement au maître de labour une avance de grains que celui-ci est obligé de lui faire. Cette avance, donnée en une ou plusieurs fois, ne dépasse pas 4 moudds. Le plus souvent, l'avance est faite moitié en blé, moitié en drâ, quelquefois entièrement en drâ. Elle est restituée par le khammâs lorsqu'il touche son cinquième. Pour l'avance en drâ, à un khammâs de cultures d'automne qui n'en comportent pas, la restitution est faite par le khammâs en tenant compte de la différence de prix du blé ou de l'orge ou des fèves, avec le drâ.

Généralement, le maître de labour avance également au khammâs le mouton de l''Aïd-el-kebîr ou la valeur de ce mouton. Cette avance est également prélevée sur le cinquième du khammâs.

Une fois la culture d'automne terminée, le khammâs rend les taureaux au maître de labour et ne s'en occupe plus. Si le labour est fait avec des mules ou des chevaux, le khammâs est tenu de leur faucher tous les jours l'herbe nécessaire à leur nourriture. Cette différence s'explique par le fait que les bœufs ont fini leur tâche après les labours et vont paître, tandis que les chevaux et mules serviront à transporter la récolte et à la dépiquer et seront donc encore utiles à terminer les travaux de culture commencés.

Entre les labours et la moisson, le khammâs surveille les champs pour empêcher que les troupeaux n'y pénètrent. Au moment du sarclage, il est tenu de sarcler, lui et sa femme, ou ses femmes, sans rétribution. Le propriétaire loue en outre des femmes pour le sarclage et les paye 7 ou 8 *ouqya,* c'est-à-dire 25 à 30 centimes environ. Souvent les sarcleuses ne sont pas payées et reçoivent en échange de leur travail le droit de garder pour elles la totalité de ce qu'elles auront glané après la récolte. Les sarcleuses payées peuvent également glaner, mais doivent alors, suivant l'arrangement passé, remettre au propriétaire la moitié ou le tiers, ou même le quart, de ce qu'elles auront glané.

Au moment de la moisson, le propriétaire loue des moissonneurs pour aider le khammâs. Dans le Khloṭ, ces moissonneurs ne sont pas payés en argent, mais en nature ; ils reçoivent par jour, suivant les conventions faites, de 15 à 20 gerbes du grain qu'ils ont coupé dans cette journée. Ces gerbes s'appellent *el-r'emar,* الغمر. Ce sont des poignées plutôt que des gerbes.

Les fèves sont coupées par les femmes qui reçoivent un paiement en argent, de 7 ou 8 onces par jour, versées par le propriétaire. La femme du khammâs est payée en nature, sans règle fixe; elle emporte une petite quantité de fèves.

Il résulte de l'arrangement d'après lequel les moissonneurs, pour le blé et l'orge, sont payés en *r'emar,* que le khammâs paye le cinquième du salaire de ces moissonneurs. D'autre part, les moissonneurs sont nourris par le maître de labour, ainsi que le khammâs pendant le travail de la moisson. Cette nourriture se compose généralement de pain d'orge ou de farine mélangée de son (ce pain s'appelle *meḥarech,* محرش) avec des olives ou du lait aigre (*leben*) ou de la courge cuite à l'eau.

Le khammâs est chargé de la garde de l'aire, *el-qâ'a*, القاعة. Si la récolte est importante, on lui donne un aide qui est payé en nature, selon convention passée, proportionnellement à l'importance apparente de la récolte, un moudd de blé et un d'orge, ou un moudd de blé et un demi-moudd d'orge. La quantité de grains convenue est prélevée par l'aide, avant que le khammâs prélève son cinquième : il contribue donc au paiement du cinquième de ce salaire. L'aide, non seulement veille sur l'aire, mais aide le khammâs à dépiquer et à emmagasiner les grains.

Dans le Khloṭ et le Ṭlîq, en effet, non seulement il incombe au khammâs, d'après la *qâ'ida*, d'emmagasiner les grains dans les silos, mais il lui incombe même, sans salaire, de transporter ces grains en ville, si le maître de labour y a une maison et des magasins ou des silos.

Dans le Khloṭ et le Ṭlîq, le khammâs ne réclame pas sa part de la paille. Cependant, d'après les *chaîkh el-fellâḥa*, les khammâs ont droit au cinquième de la paille, après que le maître de labour a prélevé, par attelée, 20 charges, *chebka* (litt. filet) de paille représentant la nourriture des bêtes qui ont servi au labour. Après que le maître de labour a prélevé, par attelée, ces 20 charges, le khammâs prélève le cinquième sur ce qui reste.

La paille n'ayant aucune valeur dans les campagnes et les khammâs n'ayant en général pas de bêtes à eux, ils abandonnent presque toujours leur part de paille ; mais à El-Qçar où la paille se vend, et atteint quelquefois jusqu'à un douro la chebka, le khammâs prélève son cinquième dans les conditions que nous avons indiquées. Le cas s'est présenté qu'un maître de labour ayant voulu refuser à son khammâs sa part de paille, l'affaire a été portée devant le chaîkh el-fellâḥa, qui en a jugé comme nous l'avons dit.

Le prélèvement du moudd de Sidi Bel-'Abbâs est égale-

ment de coutume dans le Khloṭ et le Ṭlîq et à El-Qçar. Ce moudd n'a d'ailleurs du moudd que le nom, car la mesure ainsi prélevée est toujours très inférieure au moudd en usage dans la contrée : c'est en général un quart de ce moudd.

Le moudd appelé *moudd el-gâ'a* est aussi une mesure toujours inférieure au moudd des marchés. Il ne sert d'ailleurs ni à acheter ni à vendre, mais uniquement à estimer la récolte.

Le khoms du khammâs se prélève de la façon suivante : on mesure le blé en l'emportant du gâ'a et la part du khammâs est prélevée sur chaque 20 moudds, dont 16 au maître du labour et 4 au khammâs.

Il est bien entendu que pour la culture du printemps, la part du khammâs n'est plus du cinquième, mais du quart. L'engagement du khammâs pour le labour d'automne ne l'engage pas pour les labours de printemps. Ce labour fait l'objet d'un nouvel engagement, tantôt avec le même khammâs, tantôt avec un autre.

Si pour une raison quelconque, maladie ou autre, le khammâs interrompt son travail pendant les labours ou la récolte, il se fait remplacer à ses propres frais. Si, pendant la période des labours, le khammâs quitte son travail avant d'avoir terminé, ou meurt, sa part lui reste acquise, pour la portion labourée ou ensemencée par lui seulement, à charge pour lui ou pour ses héritiers de fournir un aide au moment de la moisson pour le travail correspondant à la partie du labour qu'il a faite.

Le khammâs travaille du lever au coucher du soleil, avec plusieurs repos dans la journée. Il travaille le vendredi, mais non les jours des grandes fêtes religieuses ni à leur octave, ni le jour d'*el-neskha* (15 de cha'bân), ni le premier janvier, c'est-à-dire le 14 de notre calendrier, jour qu'en appelle *el-ḥagouz*.

Le khammâs n'a pas à payer l'aumône légale, l''*achoûr*,

sur son khoms, mais les qâïd et les chaîkh du Khloṭ exigent d'eux un impôt de *nâïba* sur le khoms; sans aucune règle, sans aucune base, si ce n'est le bon plaisir du qâïd, un *farda* est prélevé sur les attelées de labour et la part qui incombe au khammâs est du cinquième de ce qui est imposé à chaque attelée, mais du cinquième en plus, c'est-à-dire que si un farda sur les attelées est de 4 douros (20 pesetas) par attelée, le khammâs aura à payer 4 pesetas et le chaîkh percevra 24 pesetas. Ces farda de nâïba sur les labours se répétant souvent plus d'une fois par mois, il est aisé de comprendre que le malheureux khammâs est absolument dépouillé.

Il n'est pas besoin de dire que cet impôt est abusif et complètement arbitraire. Non seulement le khammâs n'a pas d'impôt à payer régulièrement, mais sa situation misérable le fait rentrer dans la catégorie des musulmans qui ont droit à une part de l''achour payé par les autres musulmans.

Les abus auxquels donne lieu la perception de la nâïba ont donné naissance à un autre genre d'association agricole, employé quelquefois par un homme ayant un peu de bien à lui, pour échapper le plus possible à cette imposition.

Un individu ayant à lui un taureau, de la semence et un peu de terre s'associe avec un étranger à la tribu, un Sérîfy ou un Gorfeṭy généralement, ayant également de la terre à proximité; il s'engage avec lui comme khammâs et laboure lui-même. En réalité, il est khammâs et associé au *ferd*, puisqu'il fournit la moitié de la terre, une des bêtes de labour et la moitié de la semence, et touche la moitié de la récolte plus le khoms. En apparence, il a loué sa terre au Djebely pour de l'argent, lui a loué son taureau moyennant le nouç-khoms, et s'est loué lui-même pour le khoms. De sorte qu'il n'est sensé toucher que le *khoms ou nouç* (le

cinquième et le demi-cinquième) et n'est donc imposé que sur ce cinquième et demi, au lieu de l'être sur la moitié et un cinquième. Cette combinaison se fait assez fréquemment dans les villages près de la montagne, à proximité des tribus d'Ahl Sérîf et des Benî Gorfeṭ. Ce fait est intéressant à signaler, parce qu'il montre comment les abus du pouvoir administratif peuvent être le point de départ de la création de contrats d'association, qui finissent par s'incorporer dans l'ensemble du droit coutumier.

§ 3. — Les Beḥeîrât[1].

En Khloṭ et Ṭlîq, la culture des *beḥeîrât*, culture des melons, pastèques et courges, est faite soit par les laboureurs des cultures d'automne à la fin de leurs travaux, soit par ceux des cultures de printemps au commencement des leurs, suivant les conventions ; mais on n'engage jamais de laboureurs spéciaux pour la culture des beḥeîrât.

Les cultivateurs de beḥeîrât ont en général un certain nombre d'attelées ; ils en détachent une ou deux pour cette culture pendant que les autres font les autres travaux, soit pour terminer la culture d'automne, soit pour commencer celle de printemps. Les travaux de la beḥeîra terminés, les laboureurs reprennent les travaux communs.

Les laboureurs détachés à la beḥeîra touchent néanmoins leur part, cinquième ou quart, sur les autres cultures que font en même temps les autres laboureurs du même maître, et réciproquement, les autres laboureurs, quoique n'ayant pas travaillé à la beḥeîra, en touchent cependant leur part.

1. Et non *bejeîrât*, comme nous l'avons dit par erreur dans l'étude précitée sur le droit coutumier du Nord-Marocain.

La part du khammâs sur la beḥeîra est du quart, dans toute la province du Khloṭ et du Ṭlîq. La récolte se fait au fur et à mesure de la maturité.

§ 4. — La mour'àrasa et les jardins.

La *mour'àrasa* est conforme, dans le Khloṭ, à la coutume du Faḥç et de la R'arbya. Il est donc inutile d'en parler à nouveau : mais la culture des jardins présente quelques particularités intéressantes que nous mentionnerons.

On appelle généralement *jenân*, جنان, dans le Khloṭ, un jardin planté de pommiers, poiriers et autres arbres fruitiers, sauf les orangers.

Le jenân se loue moyennant la moitié du produit. Ce contrat est fait pour un an, d'octobre à octobre ; voici dans quelles conditions.

Le propriétaire et son locataire ou associé font faire un document d''adoûl constatant que le locataire se charge de soigner les arbres fruitiers, de travailler le jardin, d'entretenir sa haie, etc., le tout moyennant la moitié de fruits. Les hommes de journée nécessaires au bon entretien du jardin sont payés par le locataire.

A la fin de l'année, ce verger doit être rendu au propriétaire dans le même état qu'il était lorsque le locataire en a pris possession. Les difficultés qui pourraient se produire entre le propriétaire et le locataire relativement à l'état des lieux sont réglées par les *rebabîn eṭ-ṭourqa*[1], c'est-à-dire les jardiniers experts.

1. Ce sont les hommes que nous avons appelés *arbâb aṭ-ṭourqa* dans l'étude sur les coutumes du Nord-Marocain ; cette dernière expression est plus correcte.

Il y a deux récoltes pour les arbres fruitiers des vergers :

Celle du printemps, dite récolte *baṭnya*, البطنية ;

Celle d'automne, dite *kharfya*, الخرفية.

Lorsque la récolte batnya est près de mûrir, elle est mise en vente aux enchères. Tantôt, propriétaires et locataires vendent purement et simplement cette récolte et en partagent le prix par moitié; tantôt, si le prix ne leur paraît pas suffisant, ils récoltent eux-mêmes, c'est-à-dire que le locataire fait tous les travaux de la récolte dont le propriétaire touche la moitié. Il en est de même pour la récolte el-kharfya.

Le propriétaire est tenu de fournir la moitié de la semence de toutes les cultures qui peuvent être faites entre les arbres ou dans les parties vides du jardin, telles que oignon, ail, fèves, maïs et autres plantations n'exigeant pas d'arrosage ; mais il ne participe en rien aux frais de la culture ni aux travaux.

On appelle dans le Khloṭ *r'arsa*[1] le jardin d'orangers et de citronniers qui est arrosé.

La plupart des jardins du Khloṭ sont arrosés par des sources distribuées entre les arbres par des canaux d'irrigation creusés en terre à coups de pioche. Si les sources sont suffisantes pour arroser tous les jardins qui doivent en profiter, l'eau de cette source est, dès son origine, partagée entre les différents jardins par des canaux (*saqya*, plur. *saouâqy*) ; sinon, l'eau est distribuée entre les différents jardins et partagée comme il est dit dans l'étude sur le droit coutumier du Nord-Marocain[2].

Les jardins sont exploités par des jardiniers qui traitent

1. On dit quelquefois incorrectement *'arsa*.
2. *Archives marocaines*, III, p. 399.

avec le propriétaire moyennant un salaire égal au quart des fruits du jardin. Ce contrat est fait pour un an, d'octobre à octobre. Le jardinier prend le nom de *rebbâ'* (celui qui travaille pour le quart de la récolte).

Le rebbâ' reçoit une certaine quantité de grains pour sa nourriture pendant l'année, ou s'il est célibataire et n'a personne pour lui préparer sa nourriture, est nourri par le propriétaire du jardin qui lui remet en outre une djellâba, une qachchâba et une paire de babouches ; il lui fait aussi assez souvent une petite avance en argent remboursable sur son quart. Il lui donne enfin le mouton de l''Aïd el-kebîr.

De même que pour les vergers, lorsque la récolte d'oranges et de citrons est prête, le propriétaire et le rebbâ' peuvent la vendre à un tiers qui fait la récolte ; l'argent est alors partagé comme suit : 3/4 au propriétaire et 1/4 au rebbâ'.

Si le propriétaire et le rebbâ' ont décidé de ne pas vendre, la bête, mule ou âne, nécessaire pour transporter les fruits au marché, est fournie par le propriétaire. Outre le rebbâ', le jardin comporte également un gardien, *ḥâḍî*, حاضي, qui garde ce jardin pendant que le rebbâ' va au marché ou s'absente et qui couche avec lui. Le ḥâḍî est payé moitié par le propriétaire, moitié par le rebbâ'. Il reçoit un douro ou un douro et demi par mois et il est nourri. Ces frais sont prélevés sur les produits de la vente des fruits, avant le partage. Si le propriétaire et le rebbâ' ont vendu la récolte des arbres à un tiers, le ḥâḍî est introduit et payé par ce tiers.

Si le jardin est arrosé par une noria, sânya, سانية, tous les frais d'entretien de cette noria sont à la charge du propriétaire, ainsi que la nourriture de l'animal qui la fait tourner et qui est fourni également par le propriétaire.

Le propriétaire doit entretenir également en bon état le réservoir et les canaux en maçonnerie, s'il en existe.

Le bêchage du jardin, nécessaire pour l'arrosage des arbres (orangers et citronniers), est à la charge du propriétaire ; le rebbâʿ y participe en travaillant avec les ouvriers ; c'est à lui qu'il appartient d'ouvrir dans la terre travaillée les canaux servant à l'irrigation des arbres.

Pour la culture des légumes du jardin, toute la semence est fournie par le propriétaire du jardin.

Lorsqu'un tiers a acheté la récolte des fruits, soit d'un verger, *djenân,* soit d'un jardin, *r'arsa,* et qu'il se produit, avant la récolte, un cas fortuit, tel que grêle, ouragan, etc., le marché se trouve rompu et les *qaououâma,* experts, évaluent la valeur de ce qui reste de la récolte et en établissent le prix que le tiers acheteur aura à donner au propriétaire et à son associé, quelle que soit la qualité de celui-ci, belnouç ou ber-rebaʿ[1].

Pour la construction ou la réfection de la haie, le rebbâʿ ne donne que son travail ; le propriétaire travaille avec lui ou bien fournit un ouvrier qui aide le rebbâʿ : il fournit aussi ce qui est nécessaire à l'entretien de la haie.

1. Lorsqu'un acheteur a acquis la *r'illa* (les fruits et légumes) d'un jardin fruitier et qu'un ouragan, la grêle ou quelque cas de force majeure vient détruire tout ou partie des fruits avant que normalement il ait pu les cueillir, on appelle ce cas *djîḥa* (perte, destruction, calamité).

L'acheteur dit : « *Anna kan daʿ bedjîḥa* » : J'invoque le djîḥa.

L'affaire est alors portée au chraʿ qui la renvoie devant le chaîkh el-fellâḥa ; celui-ci fait une expertise à laquelles les parties sont tenues de se conformer, et qui réduit le prix d'achat convenu auparavant, en proportion des dommages causés.

On dit aussi : « *Ana Kan daʿ bennefa.* »

Il arrive souvent que dans les documents d' ʿadoul établis lors de la vente de la récolte des fruits, l'acheteur renonce à invoquer le *djîḥa.* C'est souvent une condition imposée par le vendeur pour consentir la vente. Il ne semble pas d'ailleurs que cette renonciation préalable soit valable légalement et elle paraît être une condition léonine.

§ 5. — Abeilles.

Il existe des *zerîbat en-naḥal,* زريبة النحل, dans presque tous les villages du Khloṭ. Une zerîba se compose de ruches, *djbaḥ,* جبح, faites en écorce de chêne-liège.

L'essaim, quand il vole, s'appelle *el-ferg,* الفرق, quand il est réuni et posé, il s'appelle *el-qoubba,* القوبّة.

L'exploitation des ruches se fait par un rebbâ', c'est-à-dire un associé qui soigne les abeilles, entretient les ruches, récolte le miel et la cire, moyennant le quart de cette récolte, dont les 3/4 appartiennent au propriétaire de la zerîba.

Le rebbâ' zerîbat en-naḥal est nourri par le propriétaire, ou, s'il est marié, le propriétaire lui remet par an une quantité convenue de grains pour sa nourriture.

Le rebbâ' est engagé pour un an, après les *layâly,* au commencement de la partie de l'hiver appelée *ech-chetoua el-akhrya.* C'est en mars qu'on achète les ruches.

Le rebbâ' n'est pas responsable des essaims qui s'échappent malgré ses soins ; d'autre part, il ne devient pas propriétaire d'un essaim étranger qui viendrait se poser dans le rucher. Cet essaim devient la propriété du maître de la zerîba ; le rebbâ' n'a sur cet essaim que le quart commun sur les autres essaims.

§ 6. — Associations pour l'élevage du bétail.

Le Khloṭ et le Ṭlîq possèdent d'importants troupeaux de bœufs et de moutons, ainsi qu'un grand nombre de juments.

Toutes les parties de ces tribus ne sont pas également favorables à ces différents élevages [1].

En venant de Tanger, jusque vers l'Oued el-Mkhâzen, le pays est surtout favorable aux moutons et aux chèvres, dans toute la région qui s'étend entre le Sâḥel à l'Ouest, les Benî Gorfeṭ et Ahl Sérîf à l'Est. Toute la vallée du Lekkoûs, y compris celle de l'Oued el-Mkhâzen, avec l'Oued Boû Sâfî, de Ouarour et toute cette région marécageuse, est surtout bonne pour les bœufs et les juments. Les plateaux sablonneux qui s'étendent entre El-Qçar et Al-ʿAraîch et, dans la direction du Sud, vers Djoumaʿa de Lalla Mimoûna, sont bons pour les moutons, ainsi que les hauteurs de Driça et du Djebel R'eny. L'élevage donne lieu naturellement à des associations soit entre indigènes, soit entre européens et indigènes.

Voici les modes d'associations les plus usités dans le Khloṭ et dans le Ṭlîq, pour l'élevage.

1° Association entre deux individus dont l'un achète les bœufs et l'autre les garde. Cette association peut se faire soit pour les taureaux déjà grands que les associés gardent pendant un certain temps et qu'ils vendent lorsqu'ils sont en état et lorsqu'il se produit une hausse sur le bétail. Elle peut se faire également, et c'est le cas le plus fréquent, pour des animaux très jeunes, de deux à trois ans, qu'on vend lorsqu'ils sont arrivés à complète formation. C'est ce qu'on appelle *eṭ-ṭalq*, الطلق.

Pour cette association, on achète indifféremment des veaux et des génisses. Ces génisses s'appellent *msekya*, مسكية, lorsqu'elles ont deux ans, prennent le nom de *ḍroûba*, ضروبة, lorsqu'elles ont trois ans et peuvent produire. Les produits

1. Voir ce que nous avons déjà dit à ce sujet dans notre description topographique (*Arch. maroc.*, IV, p. 42-43).

de ces *ḍrāïb*, ضرائب, (plur. de *ḍrouba*) s'ajoutent au capital.

L'usage le plus fréquent pour cette association est qu'un tiers du bénéfice reste au gardien du troupeau et deux tiers au propriétaire. Il arrive quelquefois que le gardien n'a qu'un quart et le propriétaire trois quarts, mais cette manière de faire devient de plus en plus rare et tend à disparaître.

Ces associations sont établies par documents d''adoûl. Le document peut être fait en double original, l'un restant entre les mains du propriétaire et l'autre du gardien ; mais cela est assez rare, il n'y a généralement qu'un seul exemplaire du document, qui reste entre les mains du propriétaire.

L'association peut être faite pour un temps limité ou sans indication de durée. Dans le premier cas, le temps fixé est de deux ou trois ans. Le délai expiré, le troupeau est vendu et le bénéfice partagé dans les proportions convenues. Si au contraire le temps de l'association est illimité, le propriétaire remet de temps en temps, sur sa demande, une certaine somme au gardien, en avance sur son bénéfice, remplace le bétail vendu par du jeune bétail, tient une comptabilité d'entrée et de sortie, de vente et d'achat, et calcule tous les ans la part qui revient au gardien. C'est en général le procédé adopté par les Européens qui font de l'élevage d'une façon suivie et en qui les indigènes ont confiance.

Le document d''adoûl ne constitue plus dans ce cas qu'une garantie au cas où le troupeau serait volé ou razzyé par le Makhzen.

2° L'association a lieu quelquefois entre deux personnes qui apportent chacune la moitié du capital nécessaire à l'achat du troupeau et dont l'une prend la garde de ce troupeau.

Dans ce cas, les bénéfices sont partagés par moitié entre les deux associés, mais le bénéfice *net*, défalcation faite de tous les frais, dont les deux associés se trouvent ainsi payer chacun la moitié.

Pour éviter autant que possible les vols, ou les échanges d'animaux, les propriétaires des troupeaux, surtout les Européens et les Juifs, marquent les animaux avec un fer chaud représentant une ou deux lettres latines. La précaution est bonne, mais n'est pas toujours suffisante ; il arrive quelquefois, en effet, que l'indigène, associé pour le tiers des bénéfices, n'en veut pas attendre la réalisation et cherche à toucher quelque chose en dehors de son associé pour les deux tiers. Il lui est difficile de vendre, puisque les bêtes sont marquées et qu'il doit présenter la peau avec la marque pour justifier de la mort d'un animal. Il s'entend alors avec un boucher de marché, auquel il vend à bas prix la viande seule et reprend la peau qu'il vient ensuite apporter à son associé en déplorant la mort de l'animal et la dureté des temps.

3° Il existe aussi un autre genre d'association, uniquement pour les vaches. C'est même, à proprement parler, plutôt une vente à terme.

Le propriétaire vend à un individu la moitié d'une ou de plusieurs vaches. Cet homme prend les vaches sous sa garde, les fait paître, les soigne, et paye généralement la moitié de la valeur des vaches indiquées sur le document d''adoûl par la vente de leur produit, dont la moitié lui appartient dès le premier jour de cet arrangement. Une fois cette moitié payée, l'acheteur continue à garder le tout, dont les deux associés se partagent les produits, y compris le lait et le beurre.

Quelquefois, au lieu de vendre la moitié d'une ou plusieurs vaches, un citadin remet simplement en garde à un homme de la campagne une ou plusieurs vaches laitières, à la condition que ce dernier gardera, comme salaire, la moitié du lait et du beurre et apportera l'autre moitié au propriétaire des vaches, qui les reprendra lorsqu'elles n'auront plus de lait.

Afin d'éviter que l'homme de la campagne vole trop le

propriétaire des vaches, celui-ci convient avec lui qu'il aura à lui remettre une quantité fixe de beurre par an, 15 livres en général[1]. Cet arrangement, qui est contraire aux préceptes religieux, puisqu'il spécule sur un avenir incertain en fixant la valeur de son produit, est cependant assez souvent mis en pratique même par des lettrés, qui déclarent qu'en agissant autrement, l'associé leur donnerait à peine le dixième du produit au lieu de la moitié.

§ 7. — Moutons.

Dans le Khloṭ et le Ṭlîq, l'association au cinquième ou au quart n'existe pas.

Le système le plus courant est l'association qui consiste en une vente du troupeau par le propriétaire à l'associé, payable par annuités : c'est le cas qui a été décrit dans les coutumes du Nord-Marocain[2].

Une autre association se pratique également entre deux individus ayant la même quantité de brebis, qu'ils réunissent en un seul troupeau avec un seul berger, et dont ils partagent les bénéfices et les produits. Cette association ne se fait que pour de très petites quantités de brebis, qui, séparées, ne constitueraient pas à chacun de leurs propriétaires un troupeau suffisant et les obligeraient néanmoins à avoir deux bergers, tandis qu'en les réunissant, ils diminuent les frais. Cette combinaison n'a guère lieu qu'entre deux individus du même douar ayant chacun 20 ou 30 brebis.

1. C'est cette contribution en beurre que l'article précité sur le *Droit coutumier du Nord-Marocain*, p. 369, a appelée *malîḥa*, lecture erronée, pour *manîḥa*, terme juridique désignant, d'après le *Qâmoûs*, le produit en lait et en beurre d'un troupeau.

2. *Op. cit.*, p. 370-371.

§ 8. — Chèvres.

Les chèvres, n'ayant pas de laine, ne peuvent pas être mises en association dans les mêmes conditions que les moutons ou les brebis.

L'association pour les chèvres se fait au quart, c'est-à-dire que celui qui fait paître et garder les chèvres touche le quart du bénéfice, y compris le capital. Si, par exemple, le propriétaire des chèvres en donne 20 à garder au quart, et qu'au bout de l'année (si le contrat est fait pour un an), ces 20 chèvres en ont produit 20 autres, que le troupeau est par conséquent devenu de 40 têtes, le gardien touche pour son quart, 10 chèvres, et le propriétaire, pour ses trois quarts, en reprend 30.

Si, pour une raison quelconque, le propriétaire veut reprendre ses chèvres avant l'expiration de l'année indiquée dans le contrat, il reprend *toutes* les chèvres, mais d'autre part est obligé de payer à son associé son travail et ses peines. Ce paiement est fixé par décision du *chaikh el-qaççâba* si les parties ne peuvent pas se mettre d'accord à l'amiable.

Le propriétaire des chèvres donne, chaque année, au gardien du troupeau, 3 ou 4 paires de babouches, un ḥâïk, une djellaba et une qachchâba de laine.

§ 9. — Chevaux et Juments.

L'association la plus commune est celle qui consiste à vendre à un homme de la campagne la moitié d'une jument en majorant son prix.

Dès que la jument est entre les mains de celui qui l'a achetée, mais sans l'avoir encore payée, la moitié de ses

produits lui appartient. Lorsque ce produit est en état d'être vendu, la moitié de son prix de vente est portée au crédit de l'acheteur de la jument jusqu'à ce qu'il ait ainsi payé la moitié du prix de cette jument. A partir de ce moment, cette moitié lui appartient en toute propriété et il touche la moitié de la vente de ses produits, qu'il peut garder en payant la moitié du prix au co-propriétaire de la jument.

L'associé ne peut pas labourer avec la jument, mais il peut la monter et s'en servir pour les transports de la récolte et pour le dépiquage, si elle n'est pas pleine. Si elle est pleine, la jument ne doit faire aucun travail fatigant.

Si le propriétaire a besoin de la jument pour des transports, il peut également en disposer lorsqu'elle n'est pas pleine.

Une autre association se fait également entre deux personnes qui achètent par moitié une jument dont ils payent chacun au comptant la moitié de son prix. Dans ce cas, l'association est évidemment par moitié, mais celui qui a la garde de la jument reçoit de l'autre associé une petite indemnité de garde, à moins que son associé ne renonce complètement à user de son droit de faire usage de la jument pour son compte personnel, auquel cas l'usage qu'en fait seul le détenteur est considéré comme l'indemnité de ses peines.

L'association pour les ânesses est faite dans les mêmes conditions que pour les juments.

§ 10. — Chameaux.

Il existe trois modes d'association pour le travail des chameaux, dans le Khloṭ et le Ṭlîq [1] :

1. Sur l'élevage des chameaux chez les Bedâoua, cf. *Arch. maroc.*, III, p. 374-375.

1° Les chameaux appartiennent à un seul propriétaire qui s'associe avec un chamelier de métier, lequel ne possède pas de chameaux.

S'il s'agit d'une petite quantité de chameaux, 4 ou 5, les deux associés partagent le bénéfice, une fois retirés tous les frais de nourriture, d'entretien, de garde, etc. S'il s'agit de 20 ou 25 chameaux, le propriétaire peut trouver à s'arranger avec un chamelier qui se contentera du quart des bénéfices nets, les trois autres quarts restant pour lui ;

2° Si les deux associés sont propriétaires de la même quantité de chameaux, une fois les frais prélevés, le bénéfice est partagé entre les deux associés, mais celui qui voyage avec les chameaux touche une indemnité de voyage qui est comptée dans les frais de l'association, ainsi que sa nourriture;

3° Il arrive en outre que plusieurs petits propriétaires-chameliers, possédant de 1 à 4 chameaux, par exemple, se réunissent à plusieurs pour faire un voyage sous la direction et la responsabilité d'un propriétaire-chamelier important, qui est appelé le *moqaddem*. Ce personnage est connu des chargeurs et loue ses propres chameaux et ceux des chameliers moins importants qui se sont joints à lui, sous sa seule responsabilité, attendu que les chargeurs ne connaissent que lui et ne veulent avoir à faire qu'à lui.

Dans ce cas, ce moqaddem reçoit des autres chameliers une indemnité de deux douros en moyenne par chameau ne lui appartenant pas et qu'il a fait louer avec les siens par les chargeurs. Il dirige la caravane, mais les propriétaires nourrissent chacun leurs chameaux et s'en occupent sous sa direction.

Cette association ne dure qu'un seul voyage.

§ 11. — Silos.

Dans tous les douars khloṭ et ṭlîq, les grains sont emma-

gasinés dans les silos, *mṭâmer,* au singulier *maṭmoûra.* Les coutumes relatives aux silos sont à peu près les mêmes qu'au Faḥç et dans la R'arbya, mais il y a un point sur lequel il est intéressant d'apporter quelque précision, ce sont les attributions du gardien de silo.

Tantôt les silos sont creusés dans les douars mêmes et chaque kheîma a les siens, tantôt plusieurs douars choisissent un endroit dont le terrain est propre aux silos, pour y creuser en commun ceux qui leur sont nécessaires.

Dans ce cas, *el-mers,* c'est-à-dire l'endroit où les silos sont creusés, est confié à un gardien appelé *merrâs.*

Le travail du merrâs consiste à ouvrir et à refermer les silos, mais non à les remplir. Il doit en outre les garder jour et nuit. Son salaire consiste en un moudd de blé par silo, quelle que soit sa contenance, un demi-moudd du dessus du silo et un demi-moudd du fond.

A l'objection faite qu'il semblait plus rationnel que le merrâs fût payé proportionnellement à la quantité de grains emmagasinée, il nous a été répondu que le merrâs n'avait la garde que de l'ouverture du silo et non pas de son contenu, et que par conséquent il ne devait être payé qu'en raison du nombre des silos, quelle que soit la quantité de grains de chaque silo.

Son rôle en effet ne consiste pas à défendre les silos en cas d'attaque, mais à empêcher les vols, c'est-à-dire l'ouverture du silo par un voleur isolé, et à appeler au secours les gens des villages propriétaires des silos si une véritable attaque vient à se produire. Les vols de silos sont d'ailleurs très rares et ne peuvent se pratiquer que dans le cas d'une *ḍarba* nombreuse et bien organisée, ayant le temps de vider les silos et ayant amené les bêtes de charge nécessaires pour emporter les grains.

§ 12. — Ṭouîza.

Le mot *ṭouîza,* pris dans son sens le plus général, signifie toute besogne faite par l'ensemble des habitants d'un douar, d'une fraction ou d'une tribu tout entière, soit pour autrui, soit dans l'intérêt même de ce village, de cette fraction ou de cette tribu. C'est une besogne commune.

La ṭouîza est surtout comprise, par restriction, dans le sens de travaux de culture faits pour autrui en commun. Elle prend la forme d'une corvée lorsqu'il s'agit de la ṭouîza du gouverneur de la tribu en vue de laquelle se réunissent toutes les attelées d'une fraction entière pour labourer, ensemencer, et plus tard sarcler et moissonner, une certaine étendue de terre pour ce gouverneur. Autrefois cette ṭouîza elle-même était une gracieuseté faite au gouverneur par ses administrés, qui, de leur propre mouvement, s'imposaient cette corvée ; aujourd'hui, elle est devenue une obligation et le gouverneur emprisonne celui qui s'y refuse, lui fait payer une amende ou lui confisque ses bêtes de labour.

La ṭouîza du fqîh n'a rien de vexatoire : c'est une forme du salaire de cet instituteur.

Les autres *ṭouâi'z* (pluriel de *ṭouîza*) sont des gracieusetés absolument volontaires faites par un village à un de ses principaux habitants ou à un citadin riche et influent ayant des intérêts dans ce village. Cette troisième espèce de ṭouîza, non seulement n'est pas une corvée, mais elle est une véritable réjouissance, car le bénéficiaire reconnaît la gracieuseté qui lui est faite en donnant largement à manger à tous les travailleurs.

XVI

LES 'ADÎR

Les *'adîr* sont, comme nous l'avons vu ailleurs[1], de vastes étendues de terres marécageuses où les Marocains laissent vivre en liberté les animaux domestiques, en vue de la reproduction : c'est l'équivalent de nos haras. Le territoire Khloṭ-Ṭlîq en contient deux, appartenant au Makhzen : 1° l''adîr du Sultan, 2° l''adîr des mules du Sultan, le premier réservé aux bœufs, vaches, chevaux et juments, le second, aux mulets et mules exclusivement.

§ 1. — 'Adir du Sultan.

L''adîr du Sultan se trouve sur la rive gauche du Lekkoûs, un peu en aval du gué appelé *Machra' en-nedjma*. Il est borné au Nord par le fleuve, au Sud par les collines qui ferment la vallée du Lekkoûs de ce côté, à l'Est, c'est-à-dire du côté d'El-Qçar, par le ruisseau de Smîd el-mâ, à l'Ouest enfin, du côté d'Al-'Arâïch, par le cours d'eau marécageux formé par les deux ruisseaux de Sakhsokh et Skhisakh qui viennent tous deux de sources situées du côté des Oulad Boû-Chtâ ; un pont de pierre en assez mauvais état est jeté sur ce dernier cours d'eau du côté d'Al-'Arâïch,

1. *Archives marocaines,* III, p. 388-389. Dans cette étude nous envisageons l''adîr au point de vue général de quasi-société. Nous avons mentionné antérieurement un 'adîr aux environs de Tanger, mais à peu près tombé en désuétude. Cf. *Archives marocaines,* I, p. 186-187.

mais on ne peut l'atteindre qu'avec beaucoup de peine, car le marais s'est répandu autour du pont. Ce pont constitue la limite de l'ʿadîr du côté d'Al-ʿArâïch.

Tout ce terrain est marécageux, l'eau des sources des Oulad Râfac, des Oulad Ber-Rebîaʿ et d'El-Brakta, qui alimentent le ruisseau de Smîd el-mâ, s'accumulant dans ce bas-fond, au pied des collines, pour se déverser dans le Lekkoûs. C'est précisément entre le Lekkoûs, le marais et son déversoir qu'est situé l'ʿadîr.

On ne connaît pas l'origine de cette institution, qu'on attribue en général à Moulay Slîmân, au début du XIXe siècle. Elle est en tout cas postérieure à la prise d'Al-ʿArâïch sur les Espagnols en 1689.

L'ʿadîr contient un grand nombre de bœufs, vaches, chevaux et juments en liberté, ou plus exactement à l'état sauvage, sans aucun abri, sans autre nourriture que l'herbage. Ces animaux naissent, vivent, se reproduisent et meurent sans aucun contrôle : ce sont bien réellement des animaux sauvages, qui fuient l'approche de l'homme. Il est même dangereux, au printemps, de passer par la route qui traverse l'ʿadîr : souvent des passants ont été attaqués par les taureaux et n'ont pu leur échapper qu'avec peine.

Ces animaux ne servent d'ailleurs à personne : les taureaux et les vaches ne pourraient être pris qu'après de véritables chasses, qui sont interdites. On s'occupe seulement des chevaux, et plusieurs fois le Makhzen a envoyé l'ordre aux gouverneurs du Khloṭ et du Tlîq d'en prendre pour leur cavalerie. Au lieu de prendre des poulains encore jeunes, on s'emparait, après des courses effrénées, des chevaux de quatre ou cinq ans, déjà sauvages et trop âgés pour être dressés ; on les attachait, on les battait, on les privait de nourriture, et ils mouraient au bout de quelques jours ou de quelques semaines.

La garde et la surveillance des bêtes sont confiées à des *ʿaddâra* (gardiens d'ʿadîr) qui habitent sept douars installés

par le Makhzen sur les pentes des collines qui ferment au Sud la vallée du Lekkoûs ; un douar du *'addâra* est également placé à chacune des extrémités de l''adîr, du côté d'El-Qçar et du côté d'Al-'Arâïch.

L'administration de l''adîr d'Al-'Arâïch, et de tous les *'adîr* du Sultan, appartient au *Moul er-Rouâh* du Sultan : c'est le Grand-maître des écuries, aujourd'hui El-Ḥâdj El-Helâly Ed-Doukkâly El-Farjy. Il nomme des *moqaddemîn* qui administrent l''adîr sous la surveillance des Oumanâ de la douane d'Al-'Arâïch et du gouvernement de cette ville.

Telle est la théorie : en pratique, le seul bénéfice tiré de l''adîr par le Makhzen étant une certaine quantité de beurre que doivent fournir les *'addâra,* ceux-ci réunissent dans leurs douars le plus grand nombre de vaches qu'ils peuvent trouver, envoient au Makhzen le moins de beurre possible et vendent le reste, après avoir donné aux oumanâ et au pacha d'Al-'Arâïch la quantité de beurre suffisante pour que le contrôle de ces fonctionnaires ne leur soit pas défavorable. On retrouve là, comme partout, le désordre et le gaspillage qui caractérisent les institutions marocaines.

§ 2. — 'Adîr des mules du Sultan.

On entre dans cet 'adîr, en venant d'El-Qçar, après avoir passé le Lekkoûs au gué de Merîça. Il est borné en effet par le Lekkoûs à l'Est, jusqu'au douar de Çouâlaḥ, au Sud par les douars d'El'Abîd, des Oulad Sa'îd, des Chqaîfyîn, à l'Ouest par le Knîz, déversoir du marais des Chqaîfyîn, au Nord enfin, par le fleuve qui a tourné brusquement à l'Ouest après avoir passé le gué de Merîça.

C'est dans cet 'adîr qu'on envoie les fractions de mules qui ont servi au Sultan pendant ses *ḥarka,* et dont on n'a

plus besoin lorsque le souverain séjourne dans une de ses trois capitales. Chaque fraction de mules s'appelle *el-haouîr*, et chaque haouîr comprend environ 100 mules. Un *moqaddem* commande l'haouîr, avec une dizaine de muletiers (*ḥammâra*) sous ses ordres. L''adîr du Khloṭ renferme généralement cinq ou six haouîr, c'est-à-dire 5 ou 600 mules.

Les *moqaddemîn* n'ont pas de chef local et dépendent tous au même titre du *qaïd el-ḥammâra* (qâïd des muletiers) qui ne quitte pas la Cour[1]. Ce qâïd nomme les moqaddemîn, et la même corruption qui règne dans toute l'administration n'a pas épargné le corps des muletiers. Le qâïd el-ḥammâra achète sa place du qâïd el-mechouâr : les moqaddemîn achètent la leur du qâïd el-ḥammâra : une charge du moqaddem vaut de 50 à 100 douros, mais elle est loin d'être perpétuelle, et si le titulaire ne prend pas soin de la racheter de temps en temps, il risque de la voir attribuer à un autre. Ces mouvements de moqaddemîn sont en effet un revenu important pour le qâïd el-ḥammâra.

Les moqaddemîn sont payés 10 douros par mois et reçoivent le blé nécessaire à leur nourriture et à celle des muletiers placés sous leurs ordres. Les muletiers reçoivent en outre une peseta par jour. Leurs gages sont remis aux moqaddemîn, ainsi que le blé, par les oumanâ de la douane d'Al-'Arâïch. Mais les moqaddemîn portent toujours en compte quelques muletiers de plus qu'ils n'en ont réellement et gardent pour eux le surplus du blé et de la solde, d'où une première source de bénéfices. De plus, les oumanâ d'Al-'Arâïch achètent, pour les maqaddemîn, la quantité d'orge nécessaire à la nourriture de leurs mules. Cette orge est presque entièrement vendue et les mules ne mangent

1. Cette administration est donc différente de celle des 'adîr, qui dépend du Moûl er-Rouâh, comme nous venons de le voir.

que de l'herbe. Les moqaddemîn ne sont d'ailleurs pas seuls à profiter de cette nouvelle source de bénéfices, car ils doivent en remettre une part à leurs muletiers et une autre au surveillant, appelé *'allâf*, pour acheter son silence.

Cet *'allâf* est payé deux douros par jour par la douane d'Al-'Araïch pour veiller à la bonne administration de l''adîr.

'Allâf et moqaddemîn sont obligés de remettre la plus forte part de leurs détournements au qâïd el-hammâra, qui l'emploie à combattre, auprès du qâïd el-Mechouâr les prétentions des surenchérisseurs. Cette organisation des muletiers est une des plus complètes de l'administration marocaine [1].

Les muletiers du Sultan et leurs moqaddemîn échappent entièrement à la juridiction des autorités de la tribu, ce qui ne laisse pas que de créer de nombreux conflits qui sont portés devant le Makhzen et résolus généralement au bénéfice des fonctionnaires de l''adîr.

Ces muletiers habitent le douar de *Taqâyoult* [2], au Sud

1. Elle renferme en effet tous les éléments de contrôle qu'on peut exiger d'une administration sérieuse. Les choses ne seraient ni autrement ni mieux organisées dans un pays européen : il suffit qu'elles soient entre les mains des Marocains pour que toutes les précautions deviennent inutiles, bien plus, qu'elles se retournent contre l'organisateur. Plus il y a de surveillants et de contrôleurs, plus il y a de copartageants. Il résulte de cette étude que l'argent du Sultan, destiné au bon entretien de ses mules, sort du Trésor chérifien, passe de mains en mains, sert à tout autre chose qu'à son objet, et qu'une forte partie finit par revenir sous forme de bénéfice pour un des principaux personnages de la Cour, chargé de cette administration. Le Sultan est donc le plus volé de tout l'Empire.

2. Peut-être y a-t-il un rapprochement à faire entre ce nom, d'origide évidemment berbère, et le *takbaïouts* « sorte de grand tamarix dont on se sert pour donner la couleur rouge aux peaux » et qui est signalé par De Foucault comme abondant dans l'Oued Dra'a. Cf. *Reconnaissance au Maroc*, p. 286.

l''adîr, à l'Ouest de Sidy Slâma. Ils sont logés dans des tentes (*khiâm*), des *nouaîl* de roseaux, recouvertes d'herbes des marais, et des *bioût* en briques crues, couvertes de chaume. La garde des mules du Sultan incombe aux villages voisins. Lorsqu'une mule est volée ou meurt, elle est payée par la tribu où se trouve l''adîr, car *mtâ' as-Soulṭân ma ka-imoût chi,* « le bien du Sultan ne meurt point ».

Autrefois, l'orge nécessaire à la nourriture des mules était fournie par la tribu, et les gouverneurs y trouvaient une large source de bénéfice. Pour remédier à cet abus, Moulay el-Hasan organisa, à la fin de son règne, le système actuel, qui constitue une amélioration pour la tribu, mais pas pour les mules ni pour le Trésor chérifien.

XVII

LES PÊCHERIES ET LE BAC

Le droit de pêcheries sur l'Oued Lekkoûs et ses deux affluents, l'Ouaroûr et l'Oued el-Mkhâzen, et le droit de bac sur le Lekkoûs seul, ont été accordés par le Sultan Sidy Mouḥammad à son favori Sid El-Ḥâdj 'Abd as-Salâm ben 'Alî El-Baqqâly, surnommé Boû Qḍîb, de l'habitude qu'il avait de porter à la main une baguette de fusil (*qḍîb*). C'est du moins ce que nous avons déjà dit dans notre monographie d'El-Qçar [1] ; mais quelques habitants d'El-Qçar nous ont affirmé depuis que ce surnom venait plutôt de ce que le Ḥâdj 'Abdas-Salâm portait une longue mèche de cheveux

1. *Archives marocaines*, II, 2, p. 210.

tressée sur le haut de la tête, mèche que les gens de la campagne appellent *qṭîb* (ou *qḍîb*)[1].

Son fils, Sî Aḥmido, a hérité de plusieurs privilèges accordés à son père, entre autres de ceux des trois rivières. Il l'afferme depuis plusieurs années à l'Algérien d'El-Qçar Sî Aḥmed Chaouch, sauf un quart du produit, qu'il conserve pour lui, de façon à pouvoir contribuer à l'exploitation. Il craint en effet de voir un jour son fermier s'attribuer la propriété du privilège, s'il l'exploitait seul pendant de longues années.

§ 1. — Pêche.

Le droit de pêche concédé par le Sultan au chérîf El-Baqqâly, sur l'Oued Lekkoûs, s'étend depuis le village de Zḥadjoûka, زحجوكة, à l'entrée du fleuve dans le Khloṭ, jusqu'à Sidy Embarek ben 'Amrân, près de l'embouchure.

Zḥadjoûka étant un 'azîb d'Ouazzân, de nombreuses difficultés se présentèrent souvent du vivant de Sid El-Ḥâdj 'Abd as-Salâm Al-Ouazzâny, qui prétendait faire exercer le droit de pêche par les gens de son 'azîb. L'affaire fut portée il y a une quinzaine d'années à la Légation de France à Tanger, qui, sur la présentation, par Sî Aḥmido El-Baqqâly, des dhaher chérifiens, dut interdire à son illustre protégé de pêcher dans l'Oued Lekkoûs.

Le Chérîf d'Ouazzân prétendit alors que le Sultan avait bien concédé au chérîf Baqqâly le droit de pêche dans la

1. Il est à remarquer qu'on écrit ce mot, dans la région, قطيب, et non قضيب. C'est ce dernier mot qui veut dire : une branche flexible, une baguette, en arabe littéral. *Qṭîb* est indiqué d'ailleurs par le Dictionnaire de Beaussier comme une altération de *qḍîb*.

rivière, mais non le droit de passage sur les bords de cette rivière, et que, ces bords lui appartenant, il refusait le passage, obligeant ainsi le chérîf Baqqâly à exercer son droit de pêche en bateau ou à y renoncer.

Pour régler ce différend, il fut convenu que les gens de l''azîb de Zhadjoûka seraient toujours au nombre des fermiers du droit de pêche, pour l'Oued Lekkoûs seulement. Aujourd'hui encore, le moqaddem de cet 'azîb, 'Abd as-Salâm El-Ftîkh, est fermier pour un quart dans le fermage du Lekkoûs. Un autre quart est conservé par le chérîf Baqqâly, et la moitié est à Chaouch, qui paye cette moitié cent douros par an. Le droit de bac, *qârb*, est compris dans ce fermage et réparti entre les parties contractantes dans les mêmes proportions que le droit de pêche.

Le principal objet de la pêche dans l'Oued Lekkoûs est le *châbel* (alose).

La pêche ne se fait pas de la même façon sur tout le cours de la rivière. Dans le haut, du côté de Zhadjoûka, où il y a moins de fond que dans la plaine, voici comment on pratique.

On commence par couper la rivière dans sa largeur à l'aide de grands pieux (*outed*) dont l'extrémité supérieure sort de l'eau ; un filet, *chebka*, est placé sur ces pieux et maintenu au fond de l'eau par des pierres. Les pêcheurs, au nombre d'une dizaine, vont en amont jeter un autre filet, appelé *jerrâf*, جراف. Ils marchent ensuite sur les deux rives, tenant en main des cordes qui correspondent les unes au bas du filet, maintenu au fond de la rivière par des plombs, les autres au haut du même filet, maintenu sur l'eau par des lièges : ils tiennent tendues ces dernières, de façon à ce que le filet coupe la rivière dans toute sa largeur, et laissent lâches les cordes correspondantes, au bas du filet, de façon à ne pas le relever, mais à le laisser traîner au fond. Ils tirent ce filet, en suivant le cours de l'eau,

dans la direction du filet fixe établi sur les pieux, tandis que d'autres pêcheurs se mettent à la nage en arrière de ce jerrâf et chassent le poisson.

Lorsque le jerrâf a atteint le filet fixe, les pêcheurs des deux rives relèvent simultanément le bas du jerrâf, chargé de plomb, jusqu'au niveau de l'eau, rejettent par-dessus le haut du filet garni de lièges, de façon à envelopper le poisson, réunissent les quatre cordes et tirent le jerrâf sur la plus accessible des deux rives. Les pieux sont toujours plantés dans un endroit où la profondeur de la rivière est faible.

Dans le cours inférieur du Lekkoûs, la pêche se fait de la même façon, mais sans le barrage composé du filet tendu sur des pieux. La hauteur du niveau de l'eau ne permettrait pas ce genre de pêche. Les pêcheurs opèrent donc simplement avec le grand filet, *jerrâf,* comme nous l'avons expliqué. Au lieu de rabatteurs à la nage, ils emploient alors des gens montés sur des radeaux de jonc, *ma 'âdy el-khebb,* en forme de bateau avec une proue en pointe et manœuvrant à la rame, comme ceux de la merja de Glâ que nous avons décrits.

Le même genre de pêche, sans barrage également, est pratiqué dans l'Ouaroûr pour le *bouri,* sorte de mulet. L'alose ne remonte pas dans l'Ouaroûr. La pêche au bouri, dans cette rivière, se fait en une seule saison, en octobre, ce qu'on appelle ici *el-kherîf el-khâouy* (l'automne vide).

Les aloses se vendent au marché d'El-Qçar, par paires dont le prix varie de 1 douro et demi à 1 demi-douro selon la saison ; au commencement le prix est plus élevé et diminue vers la fin. La saison de la pêche de l'alose est celle appelée *layâly*, décembre et commencement de janvier. Cette pêche continue jusqu'au commencement de l'été, mais alors on ne pêche plus la grande alose *(châbel)* ; on

pêche les petites, appelées *ouârça*, وارصة, et les plus petites appelées *cheboûqa*, شبوقة.

Le *bouri* se vend à la livre : il vaut de 1 peseta à 3 réaux (0 fr. 75) la livre de 40 douros, c'est-à-dire le kilogramme.

Dans le Lekkoûs, on pêche en même temps un infect poisson de vase appelé *boû leggâr'*, بو لكّاغ, (vulg. *boulga*), consommé un peu par les musulmans pauvres, mais principalement par les Juifs : il vaut 1 réal (0 fr. 25) la livre. Le boû leggâr' se pêche également dans l'Ouaroûr.

La pêche n'est pas interdite aux pêcheurs à l'épervier : il y en a quelques-uns qui sont tous des gens du Sahara, disciples de Sidy Bounou. Ils ne payent aucun droit, pas plus que les pêcheurs à la ligne.

Il n'existe pas de pêche dans l'Oued el-Mkhâzen. Le seul droit perçu sur cette rivière par le chérif Aḥmido El-Baqqâly est un droit insignifiant que lui payent les gens des Oulad Ḥaddâd pour l'établissement d'une ma 'adya, radeau de roseau, sur la route ouest de Tanger.

D'autres radeaux du même genre sont établis en contrebande par les riverains du Lekkoûs, que le chérîf El-Baqqâly fait supprimer quand il jouit de l'autorité nécessaire et qu'il tolère quand il ne peut faire autrement.

Le Daḥnoûn, ruisseau qui prend sa source à Krâm et tombe dans le marais de Sidy Slâma, était autrefois réservé au Makhzen pour la pêche du bouri. Ce poisson était expédié à la Cour, salé, dans des caisses. Depuis une quinzaine d'années cet usage est tombé en désuétude, mais personne ne pêche dans l'Oued Daḥnoûn qui ne fait pas partie des concessions faites à Sid El-Ḥâdj 'Abd as-Salâm El-Baqqâly et dont a hérité son fils. On rencontre dans ce ruisseau des bouri énormes, assez peu mangeables d'ailleurs.

§ 2. — Le bac.

Le bac, *el-qârb*, القارب, est une sorte de barque de 6 mètres de long environ sur 3 de large, fabriquée à Al-'Arâïch, d'où elle est envoyée jusqu'au gué de Meriça par les mariniers de ce port et conduite ensuite au gué des Banâtyîn par les passeurs.

Dans l'espèce, il est fourni par Sî Aḥmido El-Baqqâly, substitué au Makhzen par le privilège sur les trois rivières accordé à son père et dont il a hérité. Ce bac ne fonctionne que lors des fortes crues de l'Oued Lekkoûs.

Le tarif pour le passage est des plus fantaisistes : il n'y a rien de régulier. Tout ce qui tient au Makhzen ne paye pas, les *raqqâç* (courriers) non plus. Les habitants des villages voisins d'El-Qçar ne payent pas en argent. Les passeurs se rendent, lors de la moisson, dans ces villages où on leur donne du blé ; à la saison, du beurre, et un mouton lors de la fête de l''Aîd el-Kebîr. Les habitants des villages plus éloignés et les gens connus de la ville payent de 0,50 à 1 peseta par bête. Les inconnus et les Juifs payent 2 pesetas par bête, souvent plus dans les cas de presse, pour passer les premiers. Les piétons payent 0 fr. 25 centimes, quelle que soit leur religion.

Les passeurs sont au nombre d'une dizaine, sous les ordres d'un chef appelé *reîs* (capitaine), qui tient le gouvernail, et qui est payé 3 pesetas par jour. Il y a six rames, trois de chaque côté ; les passeurs reçoivent, selon leur importance, de 2 pesetas 50 à 1 peseta par jour, sans compter ce qu'ils dérobent, non seulement au fermier du bac, mais aux passagers et surtout aux passagères.

Les jours du marché surtout, le passage du bac présente un désordre indescriptible. Chevaux, mules, gens, ânes et

chameaux sont jetés les uns sur les autres, et la traversée s'effectue au milieu de cris, d'invectives et d'invocations. Les passeurs commencent par laisser le bac aller à la dérive en suivant le courant. Arrivés au milieu de la rivière, ils s'efforcent de diriger leur embarcation sur l'autre bord; quand ils en approchent, un des passeurs jette une corde à un homme qui attend sur la rive et l'embarcation est tirée vers la terre. Elle accoste naturellement toujours en aval de son point de départ. Une fois tout le monde débarqué, on remonte la rivière d'une cinquantaine de mètres le long du bord, afin d'avoir du champ pour retraverser en descendant le courant.

En traversant et en ramant, les passeurs hurlent l'invocation suivante : *bi-djâhi n-nabî, çalla llahou 'aleika, yâ Rasoûl Allah!* « Par la dignité du Prophète, que Dieu t'accorde le bénéfice de la prière, ô envoyé de Dieu! » invocation qui ne manque pas d'efficacité, puisque, malgré l'état en général assez mauvais du bac qui fait eau de tous les côtés, en dépit du chargement souvent exagéré et des manœuvres les plus invraisemblables, il n'arrive, pour ainsi dire, jamais d'accident.

Pour embarquer ou débarquer, il faut mettre les jambes dans l'eau ou monter sur le dos de quelqu'un : la planche inclinée allant du bord à la terre n'existe même pas. Les animaux sautent comme ils peuvent : poussés, soulevés, tirés, ils finissent par tomber dans le fond de la barque. Les bacs de toutes les rivières au Maroc sont dans les mêmes conditions.

XVIII

LA VIE RELIGIEUSE

§ 1. — La djâma'.

Il n'y a pas à proprement parler de mosquées dans les douars. Ce qu'on appelle *el-djâma'* n'est qu'une nouwâla, quelquefois un bît en moqdar, parfois même une simple kheîma[1]. Cette djâma', nouwâla, bît ou kheîma, est édifiée et entretenue aux frais de la djemâ'a du douar. Il n'y a pas de ḥaboûs pour parer à ces frais.

La djâma' est à la fois l'école et la mosquée ; son imâm est le fqîh mouchâriṭ, qui dirige l'école et dont nous parlerons plus loin. Quand il pleut, les quelques habitants du douar qui s'acquittent de leurs devoirs religieux, et qui sont très rares, font la prière dans la djâma'. Lorsqu'il fait beau, ils prient devant la djâma', sur une natte qui appartient à l'établissement mais qui n'est pas la même que celle où s'asseoit le fqît pour faire la classe.

La djâma' n'est pas éclairée par une veilleuse comme les mosquées. Ce sont les *m'ḥaḍra,* les élèves, qui s'éclairent eux-mêmes en apportant chacun un peu de bois ou d'herbe sèche, comme, il y a soixante ans, nos écoliers qui apportaient leur bûche à l'école en hiver. On allume cette herbe et ce bois dans un coin de la djâma', sous un trou préparé dans la toiture pour laisser échapper la fumée, ce qui n'empêche pas celle-ci de se répandre dans l'école au point

1. Nous avons vu que la djâma' djebalienne, appelée *tamesdjîdat* au Faḥç, était une simple nouwâla. Cf. *Archives marocaines,* I, p. 242 et seq.

de suffoquer les assistants. Les *m'ḥaḍra* lisent leurs planches *(louḥ)* à la lumière de ce feu, entretenu par un des élèves qui garde auprès de lui des sarments et des brindilles sèches pour les jeter sur le feu lorsque la flamme baisse.

On ne fait dans la djâma' que les prières quotidiennes et non celle du vendredi.

§ 2. — Les Tolba.

Les *ṭolba* sont les anciens élèves des écoles qorâniques des villages, *djâma'*, qui, après avoir passé un certain nombre d'années dans ces établissements, sont parvenus à apprendre le Qorân par cœur.

Le Khloṭ et le Ṭlîq comprennent environ 500 ṭolba, dont 300 à peu près pour le Khloṭ et 200 pour le Ṭlîq. Un grand nombre d'élèves, *maḥḍar*, محضر [1], quittent l'école très jeunes pour aller paître les troupeaux, et il n'y a guère que les enfants des familles aisées, ou ceux ayant des dispositions particulières qui terminent leurs études. Cela ne veut pas dire, loin de là, que tous les fils de familles aisées soient ṭolba.

Il ne faut pas d'ailleurs que le mot de *ṭâleb* puisse donner l'idée d'un jeune homme instruit et plus ou moins raffiné. Son instruction se bornant uniquement à avoir péniblement meublé sa mémoire du Qorân tout entier, auquel il ne comprend d'ailleurs absolument rien, il arrive souvent que l'intelligence naturelle qu'il pouvait avoir est plutôt diminuée qu'augmentée par ce prodigieux effort de mémoire accompli à coups de baguette de cognassier ou de coudrier, ou à coups de corde. Ils sont de plus convaincus

1. Mot à mot : assistants ; on prononce *m'ḥaḍar*, plur. *m'ḥaḍra*.

qu'ils ont la science infuse, et ce mélange de prétention, d'ignorance et de grossièreté les rend généralement tout à fait ridicules et insupportables.

La très grande majorité de ces ṭolba sait à peine lire et ne sait écrire que le Qorân d'une écriture tout à fait enfantine. Les quelques rares ṭolba qui savent écrire une lettre et peuvent être 'adoul, ont complété leurs études à El-Qçar ou dans une des grandes djâma' du Khloṭ, Oulad 'Alî et Oulad Boû-Ma'iza, où se trouvent des ṭolba de la montagne ayant une instruction supérieure, et qui enseignent le traité de droit d'Ibn 'Achir.

Le douar des Khamâmla, appelé *douar el-qoḍia* (le village des qâḍi), était autrefois réputé pour le savoir de certains de ses membres : ce village, depuis plusieurs générations, fournit au Khloṭ des 'adoûl et des qâḍi, d'où son nom. A ce douar appartenait Sî 'Abd el-Qâder El-Khammâly, qâḍi du Khloṭ, et son frère Sî Embarek, gouverneur du Khloṭ. Ce dernier a été, comme on le sait, acheté par le Ḥâdj Boû Selhâm Er-Remîqy, lui et son gouvernement. et le douar des Khamâmla a été razzyé. Ce centre d'instruction n'existe donc plus.

Enfin, parmi les ṭolba ayant déjà une instruction supérieure, il y en a un de temps en temps qui va compléter ses études à l'université de Fès, à la mosquée de Qarâouyîn. Mais le cas est très rare.

Les ṭolba ont un rudiment d'organisation administrative, d'ailleurs très simple. Ils ont, par tribu, un moqaddem. Le Khloṭ a le sien, Sî Ben Slimân Et-Tajeny, dont le père était moqaddem. Le Ṭlîq a également le sien, dont le nom nous a échappé. Les ṭolba du Khloṭ forment donc un corps séparé de ceux du Ṭlîq.

Lorsque les ṭolba des deux tribus viennent à El-Qçar, aux deux fêtes de l''achoura, et du miloûd (ou mouloûd), ou pour souhaiter la bienvenue et demander quelque chose

à un nouveau qâïd, les deux corps viennent séparément avec le ṭabal et la r'aïta en tête du cortège. Les ṭolba du Khloṭ occupent Ach-Charya', et ceux du Ṭlîq, Bâb el-Oued. Les ṭolba du Khloṭ se réunissent et passent la nuit dans la mosquée de Djâma' as-Sa'îda, dans les maisons amies du quartier d'Ach-Charya', et dans les zâouya ou les mosquées du même quartier. Les ṭolba du Ṭlîq en font autant dans Djâma' el-Kebîr et chez leurs amis de Bâb el-Oued.

La tenue des ṭolba dans leurs réunions et leurs fêtes n'a aucun caractère religieux ; elle est loin même d'être exemplaire. Leur conduite, entre autres dans les mosquées où ils passent deux nuits lorsqu'ils viennent à El-Qçar pour les fêtes du miloûd et de l''achoura, constitue un véritable scandale. Ils n'amènent pas de femmes, la femme étant interdite dans les mœurs de l'instruction publique marocaine, mais ils amènent des jeunes gens, ce qui, paraît-il, est parfaitement licite. Nous avons souvent entendu soutenir par des ṭolba, avec le plus grand sérieux, que la femme est l'ennemie de la science et que sa fréquentation est la perte des étudiants[1]. Cela n'empêche pas les ṭolba de se marier, mais une fois qu'ils sont mariés, ils ne vivent plus de la vie des ṭolba et ne se joignent à eux qu'en cas de nezâha.

Il y a deux espèces de *nezâha,* la petite et la grande.

La petite nezâha est simplement une réunion de ṭolba de deux ou trois villages, qui ont amassé quelques sous et qui les mangent. La grande nezâha est beaucoup plus rare ; il n'y en a pas eu dans le Khloṭ depuis cinq ans et la dernière qui ait eu lieu dans le Ṭlîq s'est tenue près d'Al-'Arâïch en 1903. C'est celle dont parle Eugène Aubin dans le « Maroc d'aujourd'hui[2] ».

1. Sur ces questions, cf. A. Mouliéras, *Le Maroc inconnu,* t. II, passim.

2. « Pendant les derniers jours de notre séjour à Larache, une ville de tentes est venue s'installer sur la falaise à proximité de notre

La grande nezâha a lieu généralement au printemps.

Quelques mois d'avance, les ṭolba font des quêtes dans toute la tribu. Ces quêtes n'ont d'ailleurs rien d'humble dans la forme et ressemblent plutôt à des réquisitions. Ils imposent tous les gens riches de la tribu soit d'une somme d'argent plus ou moins forte, de tant de moutons, d'un bœuf, de tant de beurre, etc. On n'ose pas leur refuser, dans la crainte qu'ils n'appellent sur le récalcitrant la malédiction céleste, qui est naturellement à la disposition de gens qui savent le Qorân par cœur. Ces mêmes gens, au contraire, lorsqu'ils ont reçu ce qu'ils demandaient et qu'ils sont satisfaits, disent en faveur du donateur une *fâtiḥa,* qui sera également exaucée.

Une fois réuni tout ce qui est nécessaire à la nezâha, les ṭolba empruntent les tentes, les plateaux, réchauds, samovars, tapis, matelas, enfin tout ce qui est nécessaire et fixent le jour de l'inauguration de la nezâha, où l'on boit, mange, et fait danser de jeunes garçons fardés comme des filles. Cette nezâha dure tant qu'il y a de quoi boire et manger.

Le titre de moqaddem des ṭolba de la tribu est héréditaire, tant qu'il y a des ṭolba dans la famille. Lorsque, à la mort d'un moqaddem, aucun de ses fils n'est en état de lui succéder, son successeur est élu par les ṭolba, qui profitent de la circonstance pour faire une grande nezâha. Les pouvoirs du moqaddem ne s'exercent sur les ṭolba que pour leur organisation d'ordre intérieur, obligation de payer une

campement. Elle grandit d'heure en heure, jusqu'à contenir tous les tolba du Khlot, au nombre de plus de 500. Ces jeunes étudiants, ayant quêté dans tout le pays, ont recueilli quelques centaines de douros et décidé de se réunir à Larache pour y célébrer une de leurs fêtes périodiques. Ils vivent dans une douce nonchalance, répartis dans leurs tentes, buvant du thé, mangeant les viandes débitées et cuites au milieu même du campement, et s'agitant parfois en vue d'une promenade collective au son d'une triste musette *(ghaïta).* » E. Aubin, *Le Maroc d'aujourd'hui,* p. 95.

amende pour avoir enfreint certains usages des ṭolba dans une réunion, avoir manqué à une de ces réunions, etc.

Le moqaddem des ṭolba, qui est en général un homme d'un certain âge et d'une certaine condition, est respecté par le Makhzen et généralement exempt des impôts vexatoires. Il jouit d'une certaine considération. L'importance des ṭolba et de leur moqaddem se perd, comme toutes les vieilles institutions marocaines. Autrefois, lorsqu'un ṭâleb était arrêté, une cinquantaine de ṭolba, avec le moqaddem, allaient demander sa liberté au qâïd qui la refusait rarement ; aujourd'hui, le qâïd, plus mendiant et plus avide que les ṭolba eux-mêmes, ne lâche le ṭâleb que si on lui verse quelque argent.

Les ṭolba qui mènent réellement l'existence de ṭolba, c'est-à-dire d'étudiants marocains, sont les jeunes gens qui savent déjà le Qorân et vivent en commun dans la *djâma'* du douar ou dans des nouwâla construites autour de cette djâma'.

Ils vivent là en général par couples, l'un plus âgé que l'autre, le plus grand entretenant le plus jeune. Souvent, pour rendre l'illusion plus complète, le plus âgé habille son compagnon en femme et on voit quelquefois descendre en ville à l''achoura ou au mouloûd, de ces jeunes ṭolba vêtus de cafetans de couleurs voyantes traînant par terre, recouverts de mousseline transparente et leurs figures imberbes, aux joues couvertes de rouge, *'aqqâr*, accentuées de mouches, *narqoûs*, les lèvres teintes de *souâq*, les yeux soulignés de *koḥl*, une grande boucle d'oreille en argent à l'oreille gauche, produisent cette désagréable impression de quelque chose de monstrueux et de malpropre.

Il paraît que ces mœurs spéciales n'existaient pas autrefois dans le Khloṭ ni dans le Ṭlîq et qu'elles y ont été importées par les ṭolba de la montagne venant professer dans la plaine d'une part, et d'autre part, par les ṭolba arabes

allant continuer leurs études dans la montagne. Ce qui est certain, c'est qu'une fois mariés, les gens du Khloṭ et du Ṭlîq oublient rapidement leurs erreurs de jeunesse et s'en tiennent à leurs femmes, tandis que dans les tribus de montagne le vice des ṭolba persiste et est d'ailleurs universellement répandu même chez les gens qui ne savent pas une lettre du Qorân. Dans les réunions de ṭolba, les jeunes étudiants féminisés dansent comme des professionnelles la fameuse danse de contorsions spéciale aux danseuses d'Orient et de Barbarie.

Les ṭolba des campagnes ne nomment pas de sultan des ṭolba ; la fête dite du *Sultan des ṭolba*[1] qui a lieu à Fès chaque année, au mouloûd, n'est célébrée que très rarement à El-Qçar. Il y a une vingtaine d'années que les ṭolba d'El-Qçar n'ont pas élu de sultan. Les ṭolba du Khloṭ et du Ṭlîq ne prennent aucune part à cette fête du Sultan des ṭolba.

Les ṭolba de la campagne sont soumis aux mêmes charges que le commun des mortels ; cependant, il est d'usage de ne jamais les enrôler dans les 'askars que doit fournir la tribu. Seuls les ṭolba qui ont étudié la méthode de Sidy Hamza[2], le sixième est le plus complet des *chioûkh er-rouayâ,* maîtres de récitation, ont une lettre du Sultan, sur leur demande, les exemptant de tous les impôts et de toutes les charges. On appelle un de ces ṭolba *ṭâleb hamzdouy* ; ils sont très rares en Khloṭ et en Ṭlîq.

1. Sur cette fête, cf. P. Loti, *Au Maroc*, p. 221 et seq. ; E. Aubin, *op. cit.*, p. 283 et seq. : Delphin, *Fas, son université et l'enseignement supérieur musulman*, p. 50-51.

2. Les ṭolba apprennent à réciter le Qorân d'après les méthodes créées par les sept *chioûkh er-rouayâ*, maîtres de récitation, qui sont : Nâfe', El-Mekky, El-Baçry, Ach-Châmy, 'Asem, Ḥamza et 'Alî. Chacun de ces maîtres a des disciples également connus. Nous étudierons à part la science des rouayâ du Qorân, telle qu'elle est enseignée au Maroc.

Le fqîh de djâma' est généralement un simple ṭâleb de Qorân, c'est-à-dire un ṭâleb qui sait le Qorân par cœur sans avoir jamais appris les commentateurs et sans comprendre grand chose par conséquent à ce qu'il sait et à ce qu'il enseigne. Ils savent en outre lire et écrire ; la plupart sont d'ailleurs incapables d'écrire une lettre : ils écrivent et lisent le Qorân et c'est tout.

On en trouve quelques-uns, très rares, sachant l'*Alfya* et la *Djaroûmya*, traités de grammaire. Nous étudierons plus tard le savoir de ces ṭolba de Qorân, basé sur leur connaissance plus ou moins complète de sept *chioûkh el-Qorân,* dont la science porte uniquement sur la prononciation et l'accentuation du texte et nullement sur le sens et l'interprétation.

Le contrat, *ech-charṭ*[1], est fait pour une durée d'un an. Les conditions sont les suivantes : une *ṭouîza*, c'est-à-dire une ou deux journées de labour faites au profit du fqîh par les attelées de labour du douar. La terre et la semence sont fournies par le douar. Généralement, il ne s'agit que d'une ṭouîza de drâ, dont on sème un quart de moudd ; quelquefois on fait également une ṭouîza de blé, un moudd de semence environ. De plus, le douar doit remettre au fqîh une certaine quantité de blé par an, de 10 à 20 moudds selon l'importance du village. Chacun donne sa part de blé proportionnellement. Souvent la ṭouîza est remplacée par une somme d'argent fixe remise au fqîh.

Le fqîh est nourri par le douar. Chaque kheîma à tour de rôle envoie sa nourriture à la djâma'. Chaque mercredi, les élèves, *el-maḥḍar,* apportent au fqîh, qui un œuf, qui un peu de beurre, qui un peu de laine. Ce sont les mères qui donnent à leurs fils ces petits cadeaux pour le fqîh.

A la tonte des moutons, chaque propriétaire de moutons

1. Le fqîh qui a contracté avec la djemâ'a s'appelle *mouchâriṭ*. Nous en avons parlé dans *Archives marocaines,* I, p. 243 ; III, p. 397.

donne un peu de laine au fqîh. Celui-ci n'est pas habillé par le douar et ne reçoit aucun cadeau aux fêtes. On lui envoie simplement, dans ces occasions, ou lors de mariages, de naissances ou autres réjouissances, sa part des plats de la fête.

Le fqîh n'est jamais marié, ou s'il est marié dans son village, ce qui arrive quelquefois pour les *fqoha*[1] de la montagne, engagés dans le Khloṭ, ils n'ont pas leurs femmes avec eux et vont simplement les voir de temps en temps.

Les mœurs des fqoha ne sont pas des plus pures. Souvent ils ont des relations avec les femmes du douar, et quelquefois, hélas ! avec leurs élèves. Cela ne cause d'ailleurs aucun scandale.

Il est rare que le contrat d'un an ne soit pas renouvelé et les fqoha restent souvent sept ou huit ans dans le même douar.

§ 3. — Confréries et zâouya.

Djilâla. — La confrérie qui compte le plus d'adeptes dans le Khloṭ et le Ṭlîq est celle de Moulay 'Abd al-Qâder Al-Djîlâny, qu'on appelle Qâdrya en Orient et Djilâlya au Maghreb ; on donne à ses membres l'épithète de Djilâla.

Tous les douars, sans exception, comptent des Djilâla. Dans presque tous les villages, à quelque distance des habitations, on remarque un amas de pierres au milieu desquelles sont fichés quelques roseaux portant des chiffons : on appelle ces monuments primitifs *Khaloua* (ermitage) de Moulay 'Abd al-Qâder. En raison de la conviction qu'ont les gens des campagnes que Moulay 'Abd al-Qâder gouvernait et gouverne encore tous les djinns, comme Sidna

1. Pluriel de *fqîh*, فقيه, فقهاء.

Soleîmân (Salomon), cette Khaloua est en même temps un lieu consacré à Moulay 'Abd al-Qâder et à tous les djinns possibles qui lui obéissent. Les femmes des villages, surtout, ont pour cette Khaloua une dévotion superstitieuse tout à fait particulière. Elles y viennent allumer de petites bougies ou un peu d'huile dans un *qandil,* y apportent du feu dans un morceau de pot de terre cassé pour y brûler du benjoin *(djâouy)* ; elles y prennent un peu de terre qu'elles portent sur elles nouée dans un chiffon sale ; enfin elles y apportent leurs enfants malades.

Les hommes aussi pratiquent ce culte, quoiqu'avec moins de ferveur. Ils vont surtout à la Khaloua s'ils sont malades, tandis que les femmes y vont à propos de tout, pour dominer leur mari, pour que ce mari n'épouse pas un autre femme, pour être la femme préférée s'il en a plusieurs, pour qu'il leur achète un foulard ou un bijou, pour avoir des enfants, pour satisfaire en un mot, dans tous les actes de leur existence, leurs affections ou leurs haines.

Moulay 'Abd al-Qâder et ses démons sont pour les femmes de véritables fétiches pour lesquels elles professent un culte absolument idolâtre, qui ne porte plus du tout l'empreinte de l'Islâm. Ce n'est pas en effet Moulay 'Abd al-Qâder, descendant du prophète, qu'hommes et femmes vénèrent pour son auguste origine, mais Moulay 'Abd al-Qâder, maître des djinns, c'est-à-dire maître des forces de la nature, qu'elles adorent et craignent à l'égal d'une divinité.

Le culte de Moulay 'Abd al-Kâder, dans les campagnes, n'est pas, comme nous l'avons dit, tout à fait identique à celui qu'on pratique dans les villes.

En ville, les Djilâla ne font pas usage du *bendir,* sorte de grand tambour de basque, ni de la *qaçba,* grande flûte en roseau. Si la réunion est à la zaôuya, après avoir récité le *ḥizb,* les Djilâla font la prière de l''achâ et s'en vont. S'il s'agit d'une *leîla* (nuit) de Djilâla dans une maison, ils s'y rendent avec le *ṭabal* et la *r'aîṭa* ; ils ne récitent pas le ḥizb,

mais exécutent le *dhikr* spécial des Djilâla avec accompagnement de *ṭebîla* frappé en cadence. La *ṭebîla* se compose de deux petits tambours en terre cuite de grandeurs très différentes, tendus en peau de chèvre, et sur lesquels on frappe alternativement avec une petite baguette : leur différence de taille leur fait rendre des sons très différents.

Les Djilâla arrivent ainsi à ce qu'on appelle la *ḥaḍrat el-melloûk* « la présence des possédés », cadence diabolique exécutée par le ṭabal et la r'aîṭa, avec accompagnement de ṭebîla. Cette cadence, d'abord modérée, se précipite petit à petit jusqu'à la frénésie, au point que tous les assistants, hommes ou femmes, qui sont possédés par un démon quelconque, se lèvent « malgré eux », sautent et dansent en suivant le mouvement de la cadence, en criant, riant, pleurant, jusqu'à tomber en convulsions et à se rouler à terre en hurlant. Il arrive souvent que des hommes, ou plus généralement des femmes, simples spectateurs au début, sont pris subitement de *ḥâl*, حال, « état[1] », en entendant la ḥaḍrat el-melloûk, et se jettent malgré eux dans la mêlée des possédés. On a vu des femmes qui assistaient à des cérémonies de ce genre, du haut d'une terrasse peu élevée, se jeter littéralement dans le patis situé en dessous et où se passait la scène, et se tordre échevelées au milieu des possédés.

Toutes les femmes de la campagne ont le *ḥâl* et sont possédées d'un diable quelconque.

Les Djilâla de la campagne ne célèbrent pas leurs ḥaḍra de la même façon que ceux des villes. Ils ne disent pas le ḥizb, mais exécutent le dhikr avec accompagnement de bendir et de qaçba, flûte en roseau appelée encore *'aoûda*.

Tout le village, hommes et femmes, à quelque confrérie qu'ils appartiennent, se mêlent à la sarabande qui se termine

1. On appelle ainsi la crise finale provoquée par les danses rituelles des adeptes des confréries religieuses. Elle se termine souvent par des manifestations épileptiques.

régulièrement par la ḥadrat el-melloûk. Mais le ḥâl ne vient qu'aux Djîlâla et aux *'Aîssaoua,* à la pratique du dhikr djilâly, de même qu'il vient également aux Djîlâla à la pratique du dhikr 'aîssaouy, tandis que les Touhâma et les Ḥamâdcha, qui se mêlent aux Djîlâla et aux 'Aîssaoua par plaisir, ne sont pas pris par le ḥâl des Djilâla et des 'Aîssaoua ; ils ont leur ḥâl spécial qui ne se manifeste qu'à la pratique de leur dhikr et au son de leur musique.

Ḥamâdcha et Touhâma n'ont pas de ḥadrat el-melloûk ni de djinns ; il est à remarquer d'ailleurs que les 'Aîssaoua n'ont pas de djinns non plus, en tant qu''Aîssaoua ; ils n'en sont pas moins pris par le ḥâl en pratiquant le dhikr et la ḥadrat el-melloûk des Djîlâla, tandis que ce ḥâl ne prend pas sur les Ḥamâdcha ni sur les Touhâma.

Nous n'essaierons pas d'expliquer des phénomènes qui dénotent une mentalité différente de la nôtre ; il faudrait en faire une étude spéciale en groupant un grand nombre d'observations de ce genre. Nous nous contentons pour l'instant de constater des faits.

'Aîssaoua. — Les 'Aîssaoua, disciples de Sidy Mouḥammad ben 'Aîssa de Miknâsa, sont après les Djîlâla la confrérie la plus nombreuse du Khloṭ et du Ṭlîq ; leur nombre est de peu inférieur à celui des Djîlâla.

On trouve des 'Aîssaoua dans tous les douars.

Les exercices et les pratiques des 'Aîssaoua de la campagne ne diffèrent pas de ceux des 'Aîssaoua des villes. Ils n'ont pas de jour fixe pour leurs réunions. Lorsqu'il est décidé qu'une réunion d''Aîssaoua aura lieu tel jour (l'heure est toujours la même, à la fin de l'après-midi, à moins qu'il ne s'agisse d'une *leîla,* auquel cas on se réunit après le *moghreb*), le moqaddem envoie un courrier (*raqqâç*) informer les *foqra* des environs de se réunir.

Les 'Aîssaoua réunis commencent par réciter le ḥizb du Chaîkh, puis continuent par le dhikr avec accompagnement

de ṭabal, de r'aîṭa et de bendir. Le dhikr tourne à la fin en ḥadra, mais en ḥadra simple, sans manifestations démoniaques, ce qui n'empêche pas cette ḥadra de provoquer un *ḥâl* qui se termine souvent par des convulsions.

Ce n'est que dans les grandes réunions ou aux grandes fêtes que les 'Aîssaoua dépècent et mangent un mouton cru, avalent des feuilles de cactus ou des morceaux de verre. Il y a également des femmes 'aîssaoua en grand nombre et ce ne sont pas les moins enragées.

Les exentricités des 'Aîssaoua du Khloṭ, du Ṭlîq et du R'arb sont loin d'égaler celles des S'haîm et des Mokhtâr, fractions des Benî Ḥasan, qui sont de véritables sauvages. Tous les ans, les 'Aîssaoua vont en pèlerinage à Miknâsa, au tombeau de Sì Mouḥammad ben 'Aîssa, à la fête du Moûloûd.

Il existe un moqaddem des 'Aîssaoua par groupe de quatre ou cinq douars.

Touhâma. — Après les Djîlâla et les 'Aîssaoua, la confrérie des Touhâma d'Ouazzân est celle qui compte le plus d'adeptes dans le Khloṭ et le Ṭlîq. Il n'y a guère de douar où il ne se trouve au moins un ou deux membres de cette confrérie, avec un moqaddem par quatre ou cinq douars comme pour les autres congrégations ; les moqaddemîn des foqra ne doivent pas être confondus avec les moqaddemîn des 'azîb d'Ouazzân, qui n'ont rien de commun avec eux.

Il n'existe pas de zâouya dans la campagne : les réunions se font tantôt dans un douar, tantôt dans un autre. Mais les Touhâma ont, de plus que les autres confréries, un moqaddem qui, sans avoir d'autorité sur les autres moqqademîn, possède une situation supérieure en ce sens qu'il est exempt d'impôts par dhaher du Sultan. Ce moqqadem est en même temps *'allâm,* porte-bannière, des Touhâma du Khloṭ et Ṭlîq. Cette institution date de Sid El-Ḥâdj El-'Arby, qui vivait sous le règne de Moulay 'Abd ar-Raḥmân. La

situation d''allâm et de moqaddem principal des Touhâma des deux tribus est restée dans la même famille. Le titulaire est aujourd'hui le moqaddem Mouḥammad Ould Ettoumia (ou Et-Tahâmya, féminin d'Et-Tahâmy[1]). Cette famille est originaire des Oulad Khazal, mais habite depuis longtemps au douar de *Chleiḥât*, شليحات, rive droite du Lekkoûs, entre El-Qçar et le confluent d'Ouaroûr et d'Oued Mkhâzen.

Les réunions des Touhâma commencent par le ḥizb, continuent par le *dhikr el-djîlâla* avec accompagnement de ṭebîla et de *kef* (action de frapper dans les mains en cadence), puis par le ḥadra, et le ḥâl se manifeste très rarement debout, mais généralement à genoux. Dans leurs réunions d'ailleurs, les Touhâma sont généralement assis, les jambes étendues et recouvertes d'un ḥaïk.

Des députations de foqra vont à Ouazzân, avec les moqqademîn, porter aux Chorfa, à toutes les fêtes, le produit des quêtes effectuées dans les tribus.

Ḥamâdcha. — Les Ḥamâdcha sont, comme on le sait, les adeptes de la confrérie de Sidy 'Alî ben Ḥamdouch, originaire d'Ahl Sérîf et enterré au Djebel Zerhoûn, au dchar qui porte son nom, entre Miknâsa et la zâouya de Moulay Idrîs.

Cette confrérie, généralement connue sous le nom de Ḥamâdcha, se divise en réalité en deux fractions, mélangées d'ailleurs : ce sont les Ḥamâdcha proprement dits et les Dr'oûryîn, disciples de Sidy Aḥmed Ed-Dr'oûry, disciple lui-même de Sidy 'Alî et enterré auprès de lui. Voici ce qu'on raconte à son sujet : Sidy Aḥmed était absent lors de la mort de son maître ; à son retour, il manifesta son désespoir en se cognant la tête contre les murs et en se frappant

1. Nous n'avons pu savoir quelle était l'origine de ce nom, ni même son orthographe exacte.

le crâne avec des pierres. C'est depuis lors que cette fraction des Ḥamâdcha, suivant l'exemple de Sidy Aḥmed Ed-Dr'oûry, a conservé l'habitude de se frapper la tête avec des massues et des haches et de se laisser tomber sur le crâne des boulets de fer : ce sont donc exactement des Dr'oûryîn.

Les Ḥamâdcha purs ne se livrent pas à ces exercices violents et se contentent de dire le ḥizb de Chaîkh et d'exécuter le dhikr avec accompagnement de *ṭarîja* et de *goual,* suivi de la ḥadra qui provoque un *ḥâl,* mais un *ḥâl* paisible, sans convulsions.

Les Dr'oûryîn, par contre, ont un *ḥâl* plus féroce et plus conforme à leurs exercices sauvages. Ils écument, se convulsionnent ; il arrive même quelquefois qu'ils se tuent net d'un coup de hache trop consciencieusement appliqué ou d'un boulet jeté en l'air trop haut et reçu trop verticalement sur le crâne.

Il n'y a pas de Ḥamâdcha dans tous les douars du Khloṭ et du Ṭlîq. Ils sont nombreux dans les douars suivants :

Er-Ryâyna, où se trouve la zâouya en plein air dont nous parlerons ;

El-Herersa ;

La moitié de la zâouya des Oulad Berreîsoûl à El-'Ameîr el-Koḥal[1] ;

Oulad Boudrah ;

Taqayoult, où se trouvent les 'addâra du Sultan.

On en trouve quelques autres parsemés dans d'autres douars ; mais il y a un grand nombre de douars où on n'en trouve pas du tout.

Le lieu de réunion principal des Ḥamâdcha du Lekkoûs est à la *zâouya* d'*Er-Ryâyna,* entre le douar du même nom et l'Oued Ouaroûr (rive gauche).

1. L'autre moitié est entièrement composée de 'Aîssaoua.

L'origine de cette zâouya, qui n'est d'ailleurs qu'un endroit sans édifice d'aucune sorte, où se réunissent les foqra, provient d'un chérîf descendant de Sidy 'Alî ben Hamdoûch qui était venu au douar des Ryâyna, habité tout entier par des Hamâdcha, et s'était installé sur une petite colline entre ce village et la rivière, et où il était resté plus d'un an. Cet événement ne remonte pas à plus d'une trentaine d'années environ. Après son départ, l'endroit où il avait habité fut considéré comme zâouya ; on y éleva une nouwâla qui est aujourd'hui tombée en ruine, mais le lieu reste pour ainsi dire consacré et réservé aux exercices des Hamâdcha des environs qui s'y réunissent périodiquement.

Contrairement aux autres confréries, les Hamâdcha ont, outre la zâouya sans construction d'Er-Ryâyna, une véritable zâouya avec *mosquée* auprès du marabout de Sidy 'Alî Boû' l-Oufâ au dchar de *Sehoûlyîn*, السهوليين, en territoire d'Ahl Sérîf, à la limite du Khloṭ et de cette tribu. Bien que ce village appartienne à la tribu djebalienne d'Ahl Sérîf, nous en parlerons parce qu'il est en grande partie habité par des gens du Khloṭ.

La zâouya se compose d'un *bît* en pierres sèches recouvertes en chaume. Devant ce bît, un enclos formé d'un mur bas en pierres sèches, *ḥaouch,* sert aux réunions des Hamâdcha, en vue de leurs exercices. La mosquée, qui est aussi un bît de pierres sèches recouvert de chaume, est séparée en face du *ḥaouch.*

Sidy 'Alî Boû' l-Oufâ est le même que Sidy 'Alî Aç-Çanhâdjy, qui était le chaîkh de Sidy 'Abd ar-Raḥmân Al-Madjdhoûb, ḥamdoûchy lui-même. Tous les Oulad Al-Madjdhoûb sont ḥamâdcha sans exception. D'ailleurs, ces deux personnages contemporains de Sidy 'Alî ben Hamdoûch et il est probable que Sidy 'Alî Aç-Çanhâdjy fut son disciple.

Voici la légende répandue dans le pays sur Sidy 'Alî

Aç-Çanhâdjy, dit Boû l-Oufâ : C'était un bandit, qui avait déjà tué 99 personnes. Or, à cette époque, un homme poursuivait de son amour une jeune fille qui le repoussait ; il jura alors qu'il l'aurait morte ou vive : elle mourut et on l'ensevelit.

Sidy 'Alî attendait justement un mauvais coup à faire près du lieu où cette jeune fille était enterrée ; il distingua dans la nuit cet homme qui s'approchait de la tombe, il se cacha aussitôt et vit l'homme ouvrir le tombeau, en sortir la vierge, déchirer le linceul et chercher à la posséder. Par un miracle dont 'Alî ne se rendit pas compte, la vierge posa sa main entre elle et son ravisseur, mais celui-ci lui coupa le bras ; elle avança l'autre main, qui fut coupée encore ; elle serra les jambes : il lui trancha une jambe. 'Alî, indigné, invoqua Dieu, lui disant qu'il ne pouvait trouver une meilleure occasion de compléter sa centaine de meurtres par celui-là qu'il jurait être le dernier et qui rachèterait les 99 autres.

Il entendit alors une voix qui lui cria par trois fois : *Oufî yâ Boû l-Oufâ* ! « Acquitte-toi, ô père de l'acquittement ! »[1] D'où le surnom de *Boû l-Oufâ*, donné à 'Alî aç-Çanhâdjy.

'Alî tua donc son centième individu, inhuma de nouveau la vierge, après avoir réuni ses membres coupés dans son linceul, et ayant rejeté la terre sur elle, planta son bâton d'olivier à la tête de la tombe disant : « Grand Dieu ! Si demain je retrouve ce bâton verdoyant, je saurai que vous avez accepté mon vœu et que je suis pardonné ! » Le lendemain matin, 'Alî retrouva son bâton qui était devenu un olivier couvert de feuilles. Il tomba la face contre terre et adora Dieu.

Il se releva illuminé et partit alors à travers les tribus, prêchant la parole divine. Il s'arrêta à Es-Sehoûlyîn, dont

1. Ou encore : achève, complète (ta centaine), ô père de l'achèvement.

les habitants bâtirent pour lui la zâouya qui existe encore. Il y mourut, y fut enterré, et sur son tombeau on bâtit une qoubba qui s'écroula peu de temps après. On la reconstruisit une deuxième fois et elle s'écroula encore : le Sid apparut alors au moqaddem du tombeau et lui prescrivit de le laisser sans qoubba, ce qui fut fait.

Aujourd'hui, on distingue encore les ruines du mur de la qoubba, sur lesquels on a élevé un mur de pierres sèches blanchi à la chaux.

La chaux de Sidy 'Alî Boû l-Oufâ est réputée pour être la plus blanche du pays et ceux qui exploitent la carrière et les fours doivent donner une charge de chaux par fournée au moqaddem de Sidy 'Alî.

Sidy 'Alî Boû l-Oufâ, étant en territoire Ahl Sérîf, a conservé ses ḥaboûs, qui se composent de terres, des oliviers sauvages qui l'entourent, et d'un troupeau de bœufs, un de moutons et un de chèvres, ce qui fait supposer que les marabouts du Khloṭ avaient aussi leurs ḥaboûs qui ont été tout simplement volés petit à petit et ont fini par disparaître.

Le moqaddem de Sidy 'Alî est en même temps moqaddem des Ḥamâdcha. Au Moûloûd, les Ḥamâdcha de la tribu se rassemblent à la zâouya de Ryâyna et à celle de Sidy 'Alî Boû l-Oufâ et de là se mettent en marche pour le grand moûsem de Sidy 'Alî ben Ḥamdoûch au Zerhoûn, après s'être réunis à El-Qçar el-Kebîr.

Derqâoua. — Il n'existe pas d'organisation de Derqâoua dans les tribus du Lekkoûs. Le nombre des Derqâoua khloṭ et ṭlîq est tout à fait minime ; lorsqu'ils veulent se réunir, ils viennent à la zâouya d'El-Qçar.

Guenâoua. — Il n'y a pas de Guenâoua dans les deux tribus : les gens qui ont le *ḥâl* guenâouy le manifestent dans la forme et sur la cadence des Djilâla. C'est une nouvelle

occasion de remarquer le lien singulier qui existe entre les Guenâoua et les Djilâla. Par un phénomène dont la raison nous échappe, les Guenâoua du Maroc sont en effet sous l'invocation de Moulay 'Abd al-Qâder Al-Djîlâny, patron de Bagdâd.

Heddâoua. — Il n'y a pas de Heddâoua appartenant aux deux tribus, mais il en passe souvent, qui traversent les villages en mendiant et en volant, pour aller de Sidy Heddy, en Benî 'Aroûs, à El-Qçar où ils ont un centre de réunion au marabout de Sidy El-Ḥâdj Aḥmed Et-Tlemsâny. Dans le R'arb, ils se réunissent à la mosquée de Lalla Mîmoûna Taguenaout.

Il n'existe pas de Tidjânyîn ni de Kittânyîn dans les tribus arabes du Lekkoûs.

§ 4. — Marabouts.

Sidy 'Alî Boû l-Oufâ, سيدى على بو الوفاء.

Au village d'*As-Soûhlyîn* (ou *Sehoûlyîn*), gouvernement d'Ahl Sérîf, mais sur le territoire du Khloṭ. Ce personnage était disciple de Moulay 'Abd al-Qâder Al-Djîlâny; il fut un des maîtres de Sidy 'Abd ar-Raḥmân Al-Madjdhoûb : c'est lui qui envoya ce dernier à Miknâsa où il fut l'élève des chaîkhs Al-Mahdjoûb et Sa'îd Boû 'Othmân At-Tlamsâny. Sidy 'Alî Boû l-Oufâ est appelé par Zemmoûry Sidy 'Alî Aç-Çanhâdjy[1].

1. Cf. l'*Opuscule du Chaîkh Zemmoûry*, dans *Arch. maroc.*, II, p. 279, et notre monographie d'El-Qçar el-Kebîr, p. 170.

Près du marabout de Sidy 'Alî Boû l-Oufâ se trouve une zâouya de Ḥamâdcha. Sidy 'Ali ben Ḥamdouch, fondateur de la confrérie des Ḥamâdcha, était en effet un chérîf 'alamy dont la famille vivait en Ahl Sérîf dans les deux villages des *Ḥamdâneck*, الحمدانش (pluriel berbère de Ḥamdan). Ces dchour sont à peu de distance de Sidy 'Alî Boû l-Oufâ. Il est à remarquer aussi que les descendants de Sidy Abd ar-Raḥmân Al-Madjdhoûb, élève de Sidy 'Alî Boû l-Oufâ, sont Ḥamâdcha, et prétendent que leur ancêtre l'était également.

Nous avons raconté précédemment la légende qui court dans le pays sur l'origine de Sidy 'Alî, sur l'origine de son nom et sur sa conversion à la voie droite. Ce saint a la réputation d'être peu commode et de ne pas aimer la plaisanterie. Son moqaddem est en même temps moqaddem des Ḥamâdcha ; son ḥorm est très respecté et ses ḥaboûs se composent, comme nous l'avons dit, de terres, d'oliviers et de trois troupeaux, un de bœufs, un de moutons et un de chèvres, mais ils sont administrés par un nâdher d'Ahl Sérîf.

Il y a *'amara* et *moûsem* à Sidy 'Alî en automne. Ce moûsem est payé par le produit des ḥaboûs du Sîd, ce qui n'empêche pas les fidèles d'apporter des *zyârât*.

Sidy 'Abdallah ben Ḥâmed, سيدى عبد الله بن حامد.

En face et à l'Est du douar des Cibara, en haut du plateau qui domine l'Oued el-Mkhâzen, rive droite, près du pont de la bataille. En face du tombeau, à l'Est, sur un mamelon dont il est séparé par un marais se trouvent les Oulad Ben Cîd, اولاد بن الصيد, 'azîb des chorfa Berreîsoûn.

Sidy 'Abdallah ben Ḥâmed serait le descendant ou l'élève

de Moulay 'Abdallah ben Al-Ḥosaîn de Tameçlouḥt, célèbre par ses 366 sciences[1], d'après Zemmoûry.

Ce qui ferait croire que Sidy 'Abdallah ben Ḥâmed était en effet descendant des chorfa Mr'âryîn, c'est que le moqaddem du tombeau, Al-Ḥâdj Mouḥammad ben Ḥâmed Ad-Doueîsy, qui nous indiquait cette filiation, ajoutait que Sidy 'Abd as-Salâm ben Reîsoûn, de Tétouan, venait lui-même en pèlerinage à Sidy 'Abdallah ben Ḥâmed ; or le chaîkh Zemmoûry donne Moulay 'Abdallah ben Al-Ḥosaîn comme le chaîkh du Sidy Mouḥammad ben 'Alî ben Reîsoûn, ancêtre de Sidy 'Abd as-Salâm dont nous venons de parler.

Sidy 'Abdallah ben Ḥâmed était le compagnon de Sidy Mouḥammad ben 'Alî ben Reîsoûn, de qui datent la fortune et l'illustration de cette famille[2] ; ils combattirent ensemble à la bataille de l'Oued el-Mkhâzen, où se trouvait également Sidy 'Alî Chelly et où Sidy 'Abdallah ben Ḥâmed fut tué ; il est donc *moudjâhid*. Toutes les terres où eut lieu l'engagement contre les Portugais furent données à Sidy Mouḥammad ben 'Alî ben Reîsoûn par Moulay Aḥmed, successeur de Moulay 'Abd al-Malek, en récompense de sa belle conduite sur le champ de bataille. Les Oulad Berreîsoûl en sont encore propriétaires aujourd'hui, avec des *dhaher* leur accordant des 'azîb sur ces terres (Oulad Ben Cîd, El-'Ameîr el-Kouḥal, ce dernier est même une zâouya des Oulad Berreîsoûl).

1. Et non ses 366 songes comme l'un de nous l'a dit dans l'ouvrage précité, par suite d'une faute de copiste.

2. Sur cette famille, cf. *Essai sur l'histoire politique du Nord-Marocain* (*Arch. maroc.*, II, p. 39 et seq.). Mouḥammed ben 'Alî, après s'être distingué en 1578 à l'Oued Mkhâzen, alla se fixer à Tameçlouḥt, auprès de Moulay 'Abdallah ben Al-Hosaîn, et y mourut en 1609. *Ibid.*, p. 38. La part de cette famille dans la bataille et la récompense qu'elle en retira constituent un chapitre à ajouter à l'histoire des Oulad Berreîsoûl,

Sidy 'Abdallah ben Ḥâmed serait peut-être le frère de Sidy 'Alî ben Ḥâmed, du Djebel Çarçar, connu sous le nom de Moulay Çarçar, qui transmit sa baraka au fondateur de la maison d'Ouazzân. Moulay Çarçar était en effet l'élève de Sidy 'Aîssa ben Al-Ḥasan Al-Meçbâḥy, enterré à l'Arba' de Sidy 'Aîssa dans le R'arb. Or Moulay 'Abdallah ben Ḥosaîn de Tameçlouḥt, maître de Sidy 'Abdallah ben Ḥâmed, était comme Sidy 'Aîsa élève de Sidy 'Abdallah Al-R'azouâny, disciple du fameux chaîkh Aṭ-Ṭabbâ'.

Lalla Al-Djîlânya Al-Qâdirya, لالّة الجيلانية القادرية.

A l'Ouest de Sidy l-Yamany, à la limite du territoire ṭlîq (Oulad 'Attya-Bedour) et du Sâhel d'Acîla et près de la R'arbya qui se trouve au Nord. Le mausolée, composé d'un simple quadrilatère de pierres sèches blanchi à la chaux, est placé sur un petit mamelon, rive gauche de l'Oued el-R'anem qui vient des Oulad Moûsa et se jette dans la mer au Sâḥel. Lalla Al-Djîlânya était une sainte, morte il y a une soixantaine d'années, qui vivait dans une cabane à l'endroit où elle est enterrée. A côté d'elle et au Sud se trouve le tombeau de Lalla Ḥalîma, qui s'était consacrée au service de la maraboute.

Les ḥaboûs de Lalla Al-Djîlânya ont été vendus il y a quelques années par Sidy Al-Hachemy Al-Qâdiry, habitant Acîla et El-Qçar. Ce chérif a procédé à cette vente en qualité d'héritier de la sainte, qui est en effet de sa famille. Ces ḥaboûs se composaient de terres assez étendues et d'un bois d'oliviers au Sud du tombeau ; ils ont été achetés par des gens de la tribu arabe des 'Amer (gouvernement de Tanger), qui s'y étaient installés, mais qui se sont retirés ensuite, lors des derniers troubles, un peu au Nord, près du marabout de Sidy 'Aîssa El-Khachân.

Dans le bois d'oliviers, au Sud de Lalla Al-Djîlânya, aujourd'hui propriété des 'Amer, se trouvent les ruines du *Tabernæ,* encore très visibles. Les habitants racontent qu'au centre de ces ruines se trouvait un bâtiment assez élevé et qu'il y a un certain nombre d'années un chrétien, venu avec des soldats du Sultan, l'avait jeté par terre. Nous supposons qu'il s'agit du passage de Ch. Tissot en 1874. D'après les habitants, d'autres ruines existeraient dans le Sâḥel, au Sud-Ouest, dans la direction d'Al-'Arâïch[1].

Sidy l-Yamany, سيدى اليمانى.

Quadrilatère de pierres sèches dans un petit bois d'oliviers, au milieu d'un terrain sablonneux dans le Ṭlîq (Bedoûr), entre les Oulad 'Attya et Neqâqcha. Ce saint, d'origine inconnue, bien que son nom semble indiquer qu'il serait originaire du Yémen (Arabie méridionale), porte communément le surnom de *Moûl el-amana* « le maître du dépôt », ce qui peut s'interpréter au sens réel ou figuré. Il est probable que c'est un *moudjâhid* : on raconte en effet que lorsque les chrétiens tiraient sur les musulmans, Sidy l-Yamany arrêtait au passage les boulets avec sa main — et à l'appui de cette légende, on montre trois boulets de petit calibre dans l'intérieur du mur entourant le tombeau du saint.

En venant de Tanger, avant d'arriver au tombeau, on trouve une belle source d'une eau excellente. D'après Tissot, la ville romaine d'*Ad Novas* se trouvait à l'emplacement occupé aujourd'hui par Sidy l-Yamany : nous n'y avons vu aucune ruine.

5. Ce sont sans doute les ruines d'Al-Ḥomar, ville arabe, signalées par Tissot et quelques autres voyageurs.

Sidy Mouḥammad Ech-Cherguy, dit *Boû Qcîba*,

سيدى محمد الشرقى بو قصيبة.

Rive droite de l'Oued Ouaroûr, sur la route Est d'El-Qçar à Tanger (longeant la montagne), à gauche de cette route lorsqu'on vient d'El-Qçar, au haut de la berge de la rivière. Ce tombeau en pierres sèches recouvert d'un toit de chaume renferme un membre de la famille des Oulad Ben Cherguy ou Cherqaoua du Bedoûr de la branche de Sidy Boû 'Abîd Ech-Cherguy, qui vivait là il y a une soixantaine d'années environ. Il avait coutume, de son vivant, d'aller quêter de village en village avec ses bêtes de charge et son nègre. Une nuit, le nègre égorgea son maître pour le voler ; mais immédiatement après, il fut, par la puissance divine, paralysé des pieds et des mains et maintenu ainsi accroupi jusqu'au matin, dans l'impossibilité de s'enfuir ni même de lâcher le couteau qui lui avait servi à accomplir son meurtre. Pris le matin dans cette position non équivoque à côté du cadavre du saint homme, il fut immédiatement mis à mort.

Comme on déshabillait Sidy Mouḥammad pour l'enterrer, on trouva sur lui un papier contenant ses dernières intentions ; il y était dit que si la mort venait à le surprendre, on devait le placer sur sa mule et l'ensevelir là où la mule, laissée en liberté, s'arrêterait : ce qui fut fait. La mule s'arrêta un peu avant d'arriver à l'Ouaroûr, rive droite ; il y fut enterré et son tombeau fut entourré de roseaux, d'où son nom de *Boû Qcîba*. Plus tard on lui éleva la chaumière actuelle.

Sidy Embârek ben 'Amrân, سيدى مبارك بن عمران.

Sur la rive droite du Lekkoûs, entre le confluent de l'Oued el-Mkhâzen avec ce fleuve et la mer, à la limite méridionale du Sâḥel. Ce *sid* est entouré de marais inondés à la marée, à l'Ouest jusqu'à Chemmich (*Lixus*), au Sud jusqu'au Lekkoûs, à l'Est jusqu'à l'Oued el-Mkhâzen.

Sidy Embârek est, après Moulay Boû Selhâm,le saint le plus vénéré de tout le Khloṭ, le Ṭlîq et le Sâḥel. Son origine est cependant obscure : il serait, dit-on, chérîf idrîside, de la branche des Oulad 'Amrân ou '*Amrânyîn*. Ibn Raḥmoûn ne parle pas de ce personnage. Il est enterré dans une véritable mosquée, surmontée d'une grande qoubba blanchie à la chaux, qui se voit de très loin au-dessus du bois d'oliviers qui l'entoure. Cette mosquée comprend plusieurs chambres ; elle est ornée de tapis, de lanternes, d'œufs d'autruche. La pièce où se trouve le tombeau est luxueuse; le catafalque est recouvert d'une housse (*kisoua*), en drap brodé, et entouré d'une balustrade en bois peint. Deux veilleuses sont allumées jour et nuit à l'intérieur de l'édifice et une à l'extérieur. Les heures de prière à la mosquée sont annoncées par un mouadhdhin et par un '*alam* (drapeau blanc) qu'on hisse sur une hampe.

Depuis une dizaine d'années on n'entre plus dans le sanctuaire ; on a placé devant la porte une grille de fer qu'il est interdit de franchir. Le catafalque est derrière cette grille. Le bois d'olivier qui entoure le mausolée est tout entier *ḥorm*, ainsi que les terres avoisinantes, sur une assez grande distance. Le moqaddem actuel est Sî El-Bachîr ben Mouḥammad Ad-Dra'amy.

La renommée de Sidy Embârek ben 'Amrân vient de son pouvoir médical : il guérit les maladies nerveuses, l'épilepsie, et rend fécondes les femmes qui vont se bai-

gner dans une source située derrière la qoubba. Il s'y trouve aussi une grotte, appelée *qâf* de Moulay 'Abd al-Qâder, où les hommes et les femmes entrent nus, mais séparément, autant que possible. Peut-être faut-il chercher là l'influence du saint sur les femmes stériles ? Il est toutefois dangereux pour un homme de s'y rencontrer avec une femme étrangère.

Sidy 'Allâl Al-'Asry, سيدى علال العسرى.

De la famille des 'Asâra, descendants de Sidy Aḥmed Al-'Asry, enterré au dchar de Meggâdy, مكّادى, en Ahl Sérîf. Ce dernier personnage avait été installé dans ce village par Moulay Isma'îl pour rétablir la paix entre les tribus djebaliennes ; ses parents demeuraient déjà en Ahl Sérîf, ses descendants sont disséminés actuellement près de son tombeau, ainsi qu'à El-Qçar et à Al-'Arâïch.

Le principal moûsem est à Sidy Aḥmed ; il est annoncé par crieur public et a lieu au commencement de l'été. Le moûsem de Sidy 'Allâl a lieu à la même époque, mais a beaucoup moins d'importance.

On prétend que le territoire de la tribu d'Ahl Sérîf, sur lequel était bâtie la ville d'El-Qçar, se prolongeait autrefois jusqu'à Sidy 'Allâl Al-'Asry inclusivement.

Les 'Asâra sont encore très nombreux, quoique leur importance ait beaucoup diminué. On en trouve en Ahl Sérîf, à Meggâdy, en Rehoûna, en R'zaoua ; il existe un village entier d''Asâra autour du marabout de Sidy 'Allâl, aujourd'hui en territoire ṭlîq, près de la limite du Ṭlîq et du R'arb.

Les 'Asâra sont généralement considérés comme chorfa et on nous affirme qu'ils ont des *dhaher* très anciens, datant même de Moulay Idrîs, ce qui est évidemment fantai-

siste : ils refusent d'ailleurs de les communiquer. Le premier des 'Asâra serait Sidy 'Aîsa Al-'Asry, descendant de Moulay Idrîs. D'après les chorfa 'asâra eux-mêmes, ils seraient une branche des *Oudr'îryîn* de Figuig [1].

Ils sont propriétaires de terres très étendues (30 attelées de labour environ) autour de Sidy 'Allâl Al-'Asry. Les 'Asâra d'Ahl Sérîf ont également leur part sur la location ou le produit de ces terres.

Sidy 'Aïssa ben 'Amâr Al-Ḥâtemy, سيدى عيسى بن عمار الحاتمى.

Descendant, dit-on, de Maḥy ad-Dîn ben Al-'Arby Al-Ḥâtemy Al-Ḥoseîny. D'après une autre version, il serait simplement Gorfeṭy, de la famille des R'aîlân. Son tombeau en pierres sèches blanchies à la chaux se trouve dans un petit bois d'oliviers sur un mamelon qui domine le Soûq Tleta de Reîçâna, dont il est séparé par un ruisseau appelé Oued et-Tleta, à gauche de la route de Tanger en venant d'El-Qçar. Son moûsem a lieu un peu avant la moisson ; il est spécialement fréquenté par les Bedaoua.

Sidy Hilâl, سيدى هلال.

Sur l'Oued Dahnoûn, déversoir du marais de Sidy Slâma, près des Kherârqa (Ṭlîq). D'après les renseignements recueillis dans la tribu, son vrai nom serait Sidy Hilâl Al-R'arbaouy Al-Ḳreîzy ; il serait élève de Sidy Aboû Mouḥammad 'Abdallah ben Mouḥammad Aç-Çanhâdjy At-Ṭandjy Al-Habṭy.

Le moqaddem du mausolée est Sî Aḥmed Al-Kharrâq.

1. Sur ces chorfa, cf. Zemmoûry dans *Arch. maroc.*, II, p. 274.

La *'amâra* a lieu chaque année après la moisson ; elle est organisée par les *Kreïz*, fraction des Sefyân, à laquelle appartenait ce marabout.

Mqâber al-Moudjâhidîn (Cimetière des Combattants pour la Foi), مقابر المجاهدين.

Au Nord du territoire khloṭ, entre Sidy Mouḥammad Al-Marbou' et Sidy l-Yamany, à droite en venant de Tanger, en face du Soûq et-Thenîn de Sidy l-Yamany, se trouve un cimetière de moudjâhidîn, d'une centaine de mètres environ. Ces combattants auraient péri en cet endroit au cours d'un engagement livré contre les Portugais d'Acîla qui y auraient fait un grand massacre de Musulmans.

Une tombe toute fraîche indique qu'un moudjâhid a été enterré récemment. Cette inhumation a donné lieu à un petit incident : le cimetière étant exclusivement réservé aux moudjâhidîn et certains ayant prétendu que le défunt n'était pas moudjâhid, on exigea qu'il fît ses preuves ; il fut heureusement établi qu'il était un ancien combattant de la guerre de Tétouan en 1860. On le considéra donc comme moudjâhid et on l'enterra dans cette enceinte.

On nous avait parlé d'une pierre que le cheval de quelque illustre cavalier moudjâhid, sans doute Sidy l-Yamany lui-même, avait frappé de son sabot et qui se serait fendue en conservant l'empreinte de ce sabot. Nous avons bien vu la pierre et la fente, mais nous devons avouer n'avoir vu aucune empreinte de ce genre.

Sidy 'Abdallah de Glâ, سيدى عبد الله ڭلا.

Au Nord de l'étang du Glâ.

Chérîf meçbâhy de la branche des Ṭaïfoûr, chaïkh des

tireurs, cavaliers, escrimeurs de toute la région, aussi son moûsem, tous les ans en automne, donne-t-il lieu à des fêtes où se réunit la jeunesse de la région. Il a des moqaddemîn, pour les exercices de tir, dans la plupart des douars khloṭ et ṭlîq. On sait que les Oulad Al-Meçbâḥ sont des moudjâhidîn et que c'est de la guerre sainte qu'ils tirent leur origine et ce qui leur reste d'importance.

Sidy Mouḥammad Al-Marboû' (le trapu), سيدى محمد المربوع.

D'origine inconnue, sans doute un *moudjâhid*. En venant de Tanger, après avoir passé l'Oued Salem, qui se jette dans la mer près et au Nord d'Acîla, sous le nom d'Oued el-Heloû, on se trouve sur le territoire ṭlîq (Bedoûr-Oulad 'Attya); après avoir monté une petite côte sablonneuse, on arrive sur le plateau également sablonneux de Sidy l-Yamany. Avant d'atteindre ce marabout, on trouve à main gauche, dans un bouquet d'oliviers, le tombeau de Sidy Al-Marboû', composé d'un simple mur de pierres sèches.

Sidy Mouḥammad ben Djîlâly Al-Meçbâḥy,
سيد محمد بن جيلالى المصباحى.

Un moudjâhid également ; son tombeau est entouré d'un simple mur de pierres sèches blanchi à la chaux et de palmiers nains de deux mètres environ de hauteur. Il est situé au douar des Kherâchfa (Khloṭ), à l'embranchement de la route qui se sépare de celle de Tanger par le Tleta de Reîçâna et se dirige sur Acîla.

Sidy Sa'îd, سيدى سعيد.

Un disciple de Moûlay Bou Selhâm.

En territoire khloṭ, près du village de Ṭlîq Ma'âdda, sur la limite du Khloṭ et d'Ahl Sérîf. Quadrilatère de pierres sèches et toit de chaume, sur la face Est d'une colline en pain de sucre couverte d'oliviers.

Un *moûsem* important a lieu à Sidy Sa'îd au commencement de l'automne. On y va spécialement en pèlerinage pour guérir les enfants d'El-Qçar et des environs, des vers qu'ils ont souvent dans les oreilles, et en général pour combattre les maladies des enfants. Il y a là une source recouverte d'une construction primitive, où on baigne les enfants ; on ne manque pas non plus d'emporter de cette eau à laquelle on attribue des vertus médicales ; elle n'a d'ailleurs aucun goût particulier.

Sidy Slâma, سيدى سلامة.

Sur la rive gauche de l'Oued Lekkoûs et du marais de Sidy Slâma, près du village de Çouâlaḥ connu sous le nom de *Douâr Djebala*, parce qu'anciennement le moqaddem de cet 'azîb ('azîb de Lalla Safya, sœur de Moulay 'Abd ar-Raḥmân, appartenant aujourd'hui à Moulay 'Abd ar-Raḥmân dit El-Kebîr, frère du Sultan actuel) était *Djebely*, de la tribu de Rehouna. Ses descendants existent encore et sont connus sous le nom d'Oulad Fenzaz, اولاد فنزاز.

A l'Ouest de Sidy Slâma, sur la berge du marais, se

trouve une source, *'Aïn Soulṭân,* qui donne une eau excellente. Le mausolée est entouré d'un bois d'oliviers sauvages qui est *ḥorm* ; cependant la route d'hiver d'Al-'Arâïch à El-Qçar le traverse sans que les chrétiens et les juifs y soient inquiétés.

On est indécis sur l'origine de Sidy Slâma : d'après les uns, il serait Çaḥraouy (originaire du Sahara) et aurait vécu au VIIe siècle de l'hégire ; d'après les autres, il serait originaire simplement du Ṭlîq, et disciple de Sidy 'Abd ar-Raḥmân Al-Madjdhoûb, au Xe siècle de l'hégire par conséquent.

Sidy Embârek ben Ouaḥchya et *ben Chaïkh,*

سيدى مبارك بن وحشية و بن الشيخ.

Au douar des Khyayṭa, père d'El-Qçar (Khloṭ), à gauche de la route la plus septentrionale d'El-Qçar à Ouezzân, qoubba recouverte autrefois en tuiles, reconstruite en maçonnerie tout dernièrement à la suite d'une collecte faite par le moqaddem auprès des habitants des douars environnants. Un *ḥorm* de peu d'étendue entoure le mausolée ; on y trouve une source sulfureuse.

Ce marabout était originaire d'Ahl Sérîf ; il est connu soit sous le nom de son père, *Chaïkh,* soit sous celui de sa mère, surnommée « la sauvage », *Ouaḥchya,* parce que, pendant trente-deux ans, elle vécut comme une bête sauvage, se nourrissant de l'herbe des champs. D'après quelques-uns, cette femme serait non la mère, mais la fille du marabout, qui s'appellerait alors Sidy Embârek *Boû* Ouaḥchya et ben Chaïkh.

Sidy l-Ḥasan Ech-Chérîf El-Djemîly,
سيدى الحسن الشريف الجميلى.

Cabane de pierres sèches recouverte de chaume, au village des chorfa Oulad Djemîl, en territoire ṭlîq (Drîça).

Ce personnage doit être un descendant de Sidy Qâsem ben Djemîl du R'arb, enterré au Benî Malek, au Nord des collines d'El-Bîbân, où se trouve le tombeau du « Sultan Boû Hâchem[1] ». Des Oulad Djemîl seraient descendants du Djemîl ben Ma'mar El-Qoreîchy, qui accompagnait Sidy 'Oqba au Maghreb.

Sidy El-Biâty, سيدى البياتى.

Qoubba à l'Est de l''azîb d''Aîn Ma'askar près d'El-Qçar.

Chérîf ouazzâny, dit-on, dont le nom viendrait de ce qu'étant arrivé un soir au douar de Bedoûr, où il est enterré, il y serait mort après y avoir couché seulement une nuit[2].

Sidy 'Abdallah Al-Boûdâly, سيدى عبد الله البودالى.

Qoubba en territoire Ṭlîq, entre Djebel R'eny et Çarçar. On y fait un grand moûsem le 24 juin de l'année julienne,

1. Nous consacrerons une petite étude à ce personnage, héros de la légende de Djazya chez les Benî Mâlek, lorsque nous aurons réuni quelques renseignements sur cette légende.

2. Comparez بيّات, incursion nocturne, voyage de nuit. C'est probablement un mauvais calembour.

jour de la fête agricole dite *'ancera*. Il s'y tient à cette occasion un marché considérable, avec grande affluence de Khloṭ et de Ṭlîq, séances de tir, jeu de la poudre, etc.

Sidy Al-Boûdâly serait un descendant de Sidy Ar-Raḥal Al-Boûdâly, surnommé Al-Kouch, du pays des Zemrân près de Marrâkech.

Sidy Zegloû, سيدى زڭلوا.

Qoubba sur une colline au-dessus du douar des Oulad Ouchîḥ, près du gué de Meriça, rive droite de l'Oued Lekkoûs. Cette qoubba, blanchie à la chaux et entourée d'une haie de figuiers de Barbarie se voit de très loin en venant d'Al-'Arâïch ou d'El-Qçar. Au-dessous du marabout se trouve une fontaine avec une construction en maçonnerie, qu'on appelle *'Aïn al-Andalous* (source des Andalous).

On ignore son origine, mais on sait qu'il est antérieur à l'an 1084 de l'hégire, puisque les terres qui entourent le mausolée faisaient partie des territoires concédés aux Qnâṭra d'El-Qçar, par un *dhaher* de Moulay Isma'îl, en date du 15 Rabî' II 1084[1].

Sidy 'Allâl Al-Ḥâmyâny, سيد علال الحاميانى.

Marabout d'origine inconnue, rive gauche de l'Oued Lekkoûs, en face de Sidy Zegloû, sur la route d'Al-'Arâïch et au commencement de l''adîr des mules du Sultan.

Sidy Gueddâr Al-Ḥâmyâny, سيدي ڭدار الحاميانى.

D'origine inconnue également, bien qu'apparenté au précédent, et connu généralement sous le nom de Sidy

1. Cf. Les Dhaher des Qnâṭra d'El-Qçar (*Arch. maroc.*, II, p. 346).

Gueddâr tout court. Son tombeau se compose d'une simple cabane de pierres sèches couvertes de chaume et entourée de peupliers, de quelques oliviers et de palmiers nains qui atteignent déjà une hauteur de 2 mètres. La route d'été d'El-Qçar à 'Al-Araïch passe à Sidy Gueddâr, sur la rive gauche du Lekkoûs, près du village des Oulad Ben Khachou.

Sidy 'Allâl Al-Qaoûry, سيدى علال القورى.

Au douar des Cenâdla, simple mur de pierres sèches, recouvrant un personnage d'origine inconnue. Près de ce marabout se trouvent quelques ruines qui semblent provenir d'une ancienne ville arabe.

Sidy Châfy, سيدى شافى.

Simple cabane de pierres sèches couverte en chaume, sur la rive gauche du Lekkoûs, près du Djebel R'eny. On y trouve deux sources sulfureuses, l'une pour les hommes, l'autre pour les femmes, toutes deux recouvertes par un immense figuier.

Sidy l-Maçmoûdy, سيدى المصمودى.

Cabane de pierres sèches couverte d'un toit de chaume, sur la rive gauche de l'Oued Ouaroûr, sur le marais dit de Boû Ḥarcha.

Sidy 'Allâl Ech-Chérîf, سيدى علال الشريف.

Entre les Oulad Boû-Djenoûn et les Oulad Ḥaddâd, rive gauche de l'Oued el-Mkhâzen.

Lalla Al-R'arîba, لالّة الغربية

Cette sainte est enterrée sous un chêne, entouré d'une rangée de pierres blanchies à la chaux, à l'Ouest du douar de Rezeîgât.

Sidy Aḥmed Zerrâd El-Djemîly, سيدى احمد الزراد الجميلى.

Sans doute de la famille des Oulad Djemîl, chorfa du Ṭlîq, dont nous avons parlé plus haut. Son tombeau est en face des jardins d'El-Mâ el-Bard en territoire ṭlîq. Son surnom (Zerrâd) indiquerait qu'il était fabricant de tricots ou de cottes de mailles.

Sidy Boû Râḥa, سيدى بو راحة.

Marabout inconnu, en face et à l'Ouest du Soûq Tleta de Reiçâna.

Sidy Al-Boûdâly, سيدى البودالى.

De même origine, dit-on, que son homonyme du Djebel R'eny. Son tombeau est un mur de pierres sèches à Taqâyoult, تقايولت, près de l' 'adîr du Sultan.

Sidy Ḥassoûn El-Boû Ḥameîdy, سيدى حسون البوحميدى.

Qoubba en territoire des *Benî Ḥasan*, entre le Seboû et Mamora, au Sud du confluent de l'Oued Beht avec le Seboû.

C'est le chef de la famille des Oulad Boû Ḥameìda (Zouâyâ du Ṭlîq) qui vivent près de Sidy 'Allâl Al-'Asry et au Nord du Soûq de Tleta de Reìçâna, entre les deux routes d'El-Qçar à Tanger. Les Oulad Bou Ḥameìda vont chaque année, en automne, célébrer le moûsem de leur ancêtre Sidy Ḥassoûn.

Sidy Mouḥammad Al-Bekkay, سيدى محمد البكاى.

Ḥaouch près de la Khaloua de Moulay Boû Selhâm.

Chérîf meçbâḥy surnommé Al-Bekkây, le pleureur, dit la légende, parce qu'il n'a pas cessé de pleurer depuis le jour de sa naissance jusqu'au jour de sa mort. Il pleurait naturellement les « péchés des fils d'Adam », ce qui en fait un très saint personnage.

Sidy 'Amar El-Gâṭṭoûn, سيدى عمر القيطون.

Mur de pierres sèches recouvert de chaume, en territoire Ahl Sérîf. C'est un marabout très ancien, dont l'origine est inconnue, mais qui est intéressant en ce qu'il indique à peu près la limite du Khloṭ et d'Ahl Sérîf à l'Est, du côté du torrent de Taraoût.

Sidy Gueddâr El-Guenfoûdy, سيدى كدار الكنفودى.

Mur de pierres sèches recouvert de chaume, sur le bord de la Merja ez-Zerqa, près des Guenafda.

D'après Ibn Raḥmoûn [1], les Oulad Guenfoûd seraient descendants de Sidy 'Omar ben Idrîs, souverain de Tarr'a.

1. Cf. *Archives marocaines*, III, p. 244.

Sidy Djemil, سيدى جميل.

Qoubba au Sud de l'étang de Glâ, en face de Sidy 'Abdallah.

C'est le chef de la famille des Oulad Djemîl (Zouâyâ du Ṭlîq) dont nous avons déjà parlé.

Sidy Qaddoûr ben 'Abdallah, سيدى قدور بن عبد الله.

Qoubba près du tombeau de Moulay Boû Selhâm, sur la hauteur qui le domine. C'est un chérîf maçbâḥy, chef de la branche appelée *'Abdallahouyîn* de la famille des Oulad Meçbâḥ.

Sidy 'Abdallah ben El-'Arby, سيدى عبد الله بن العربى.

Ḥaouch près de la Khaloua de Moulay Boû Selhâm. On est indécis sur son origine : les uns disent qu'il serait Meçbâḥy, d'autres, qu'il serait venu d'Orient.

Sidy Aḥmed Ech-Châhed El-Meçbâḥy, سيدى احمد الشاهد.

Qoubba près de Moulay Boû Selhâm. C'est le chef de la branche des Oulad Meçbâḥ, dite des *Châhedyîn*, ou Oulad Ech-Châhed.

Sidy 'Abd al-Qâder ben El-Djîlâny, سيدى عبد القادر بن الجيلانى.

Ḥaouch près de la Khaloua de Moulay 'Abd al-Qâder,

où est enterré « Yoûsouf ben Aristoteles [1] ». C'était un chérîf meçbâḥy.

Sidy El-Djîlâny ben 'Abdallah, سيدي الجيلاني بن عبد الله.

Qoubba près de Moulay Boû Selhâm. Chérîf meçbâḥy.

Lalla Mennâna El-Meçbâḥya, لالة منانة المصباحية.

Bît avec toit de tuiles près de Moulay Boû Selhâm, à la zâouya d''Aîn Tiçouât, qui est celle d'Aḥmed Ech-Châhed El-Meçbâḥy à la branche duquel elle appartient. Une autre Lalla Mennâna El-Meçbâḥya est la patronne d'Al-'Arâïch.

Sidy El-Ḥaouary, سيدى الحوارى.

Qoubba au douar des Ḥaouâra sur la route d'Al-'Arâïch au Djouma'a de Lalla Mîmoûna. On dit qu'il serait chérîf filâly, venu il y a de longues années de Ḥaouara du Sahara. Les habitants du douar des Ḥaouâra (Ṭlîq) se prétendent ses descendants ; mais cette origine, peut-être exacte pour quelques-uns, ne l'est certainement pas pour la grande majorité.

Sidy 'Abd al-Djalîl Aṭ-Ṭayyâr, سيدى عبد الجليل الطيار.

Sur la rive Sud du canal qui fait communiquer la mer avec la Merja ez-Zerqa. Nous parlerons longuement de ce personnage dans notre étude sur Moulay Boû Selhâm.

1. Voir plus loin la légende de Moulay Boû Selhâm.

XIX

MOULAY BOÛ SELHÂM ET SON PÈLERINAGE

Moulay Boû Selhâm est le plus grand saint du R'arb, du Khloṭ, du Ṭlîq, des Menâcera, en un mot des régions de plaines qui s'étendent de la vallée du Lekkoûs à celle du Seboû, et son pèlerinage est l'occasion de véritables foires annuelles qui donnent à cette région déserte de la Zerqa une animation inaccoutumée. Si nous jugeons à propos de consacrer ici une étude à ce personnage et à son tombeau, c'est que celui-ci se trouve en territoire ṭlîq, à l'extrémité Sud.

L'un de nous a déjà eu l'occasion de signaler la légende la plus répandue sur l'origine de ce personnage mystérieux, d'après un petit manuscrit de *Manâqib*, copié à El-Qçar el-Kebîr [1]. D'après cet opuscule, le vrai nom du saint serait Sidy Aboû Sa'îd Al-Miçry (ou Maçry), surnommé Aboû Selhâm « le père au manteau », du nom du vêtement qu'il portait.

Originaire d'Égypte, d'où son surnom Al-Miçry (l'Égyptien), Aboû Sa'îd se serait signalé très jeune par des miracles et aurait quitté son pays natal à la suite d'une aventure fâcheuse avec le sultan de son époque. Parti dans la direction du couchant avec l'idée fixe d'atteindre la « Petite Porte », *Bâb eç-Çer'îr*, ermitage où était enterré Joseph fils d'Aristote et qui lui était indiqué comme le rendez-vous des Sages, il aurait mené une vie errante et

1. Cf. *Archives marocaines*, t. IV, p. 412 et seq.

misérable à travers l'Afrique du Nord, s'arrêtant d'abord à Tunis, puis repartant avec son compagnon 'Abd al-Djalîl Aṭ-Ṭayyâr, qu'il devait laisser malade en Maçmoûḍa, jusqu'à ce qu'il aurait atteint les ruines de Tchemmîch, « temple du Soleil », Al-'Arâïch où il aurait rencontré le Chaîkh Al-Azraq « aux yeux bleus », puis Aṭ-Ṭayyâr lui-même, en train de pêcher dans la mer. Il aurait été enseveli avec ses deux compagnons, sur le bord de la *Merja ez-Zerqa*.

Il est bien difficile de discerner ce qu'il y a de vrai dans cette légende : peut-être est-elle sortie tout entière de l'imagination populaire, si l'on en croit Sidy Mouḥammad ben Dja'far Al-Kittâny Al-Fâsy, dans son ouvrage intitulé *Salouat al-Anfâs* [1] sur les tombeaux des saints de Fès.

1. سلوة الانفاس ومحادثة الاكياس بمن اقبر من العلماء والصلحاء بفاس, imprimé à Fès en 1316 H. et sur lequel on peut consulter : R. Basset, *Recherches bibliographiques sur les sources de la Salouat el-Anfas*, Alger, 1905. D'après Al-Kittâny (t. I, p. 6), le chaîkh Aboû Zeïd 'Abd ar-Rahmân At-Tâdly, dans le livre intitulé *At-Tachawoûf*, التشوف, parle des mérites de Moulay Boû Selhâm. Outre cet ouvrage, un autre d'Al-Ḥadjdjâdj ben Yoûsouf ben Yaḥya At-Tâdly, connu sous le nom d'Ibn Az-Zayyât, ouvrage portant le même titre (تشوف) dit que ce saint était de famille « hassany » et s'appelait 'Abdallah ben Aḥmed ben Nâcer ben Solaîmân, et qu'il est enterré au bord de la mer, près du Machra'al-Hadar, à une certaine distance de Tanger ; il ajoute que sa faculté miraculeuse était évidente et qu'ayant fait signe à la mer de le suivre, celle-ci le suivit aussitôt ; il mourut en 340 et quelques années de l'hégire. Sur ces deux ouvrages تشوف, cf. la notice de M. Basset dans *op. cit.*, p. 7.

Le chaîkh zemmoûry parle d'Aboû Sa'îd Al-Maçry, surnommé d'après son vêtement (Selhâm), et dit qu'il ne connaît pas son origine. C'est par inadvertance que l'un de nous a traduit « surnommé Boutoûba » au lieu de « surnommé par son vêtement, بثوبه » dans *Archives marocaines*, II, p. 280.

D'après cet auteur, toutes les légendes conservées par les traditions populaires sur Moulay Boû Selhâm ne seraient que des contes, sans aucun fondement, et le vrai nom du saint aurait été Aḥmed ben 'Abdallah ben Solaîmân, chérîf ḥassany. Il est à remarquer que nos *Manâqib* le donnent aussi comme chérîf ḥassany, et appellent son père 'Abdallah ben 'Alî ben Al-'Âcy [1].

La vie de Moulay Boû Selhâm est donc très obscure et le passage assez concis que lui consacre As-Salâouy An-Nâciry dénote la pénurie des données historiques qui aient subsisté sur ce personnage. Nous ne pouvons mieux faire, pour présenter l'histoire après la légende, que de reproduire intégralement la notice de l'*Istiqçâ* [2].

« A cette époque (l'an 344 de l'hégire, — 955-956 de J.-C.), vivait le chaîkh Aboû Sa'îd Al-Maçry, très connu sous le nom d'Aboû Selhama. C'est un des plus grands saints du Maghrib. Son célèbre mausolée, situé à *Machra' al-Haḍar*, sur le bord de la mer, est surmonté d'une coupole admirablement construite, artistement sculptée et peinte, aux carreaux de faïence multicolores. Dans sa *Mirat al-Maḥâsin*, Aboû 'Abdallah Mouḥammad Al-'Arby Al-Fâsy s'exprime ainsi: Sur la tombe du chaîkh Aboû Selhama, du côté de la tête, il y avait une planche dorée portant cette inscription : *Voici les trois tombeaux parmi lesquels le Dieu Très-Haut a caché celui d'Aboû Sa'îd, dit Aboû Selhama, dont le décès eut lieu un peu après l'année* 340.

« Et Aboû 'Abdallah ajoute: Ensuite les Chrétiens des-

Au Djebel Boû Hilâl, dont la ville d'Ouazzân occupe les contreforts Nord, se trouvent deux *rauḍa*, l'une de Moulay Boû Selhâm, l'autre de Sidy 'Abd al-Djalîl Aṭ-Tayyâr. C'est à cet endroit de Maçmoûda que les deux ascètes se montrèrent et c'est de là qu'ils virent la Merja az-Zerqa et Bâb eç-Çer'îr, sur lesquels ils se dirigèrent.

1. C'est par erreur que nous avons lu Ben al-Qâḍy : en revoyant le manuscrit original, nous avons constaté qu'il y avait bien Al-'Âcy.

2. *Kitab al-Istiqçâ*, I, p. 84 et II, p. 156.

cendirent là une fois ; ils enlevèrent la planche et l'emportèrent. — Il dit encore : Le surplus de l'année 340 était indiqué sur la planche, mais je l'ai oublié. Dans tous les cas, c'était un chiffre qui ne dépassait pas le nombre 7, et le Dieu Très-Haut est le mieux renseigné[1]. »

La qoubba où reposent les restes de Moulay Boû Selhâm se trouve à l'extrémité du territoire ṭlîq, au bord de l'Océan, près du chenal qui fait communiquer la mer avec la *Merja ez-Zerqa*, « le lac bleu ».

Bâti sur une dune de sable, le tombeau du marabout en aurait depuis longtemps été complètement recouvert, si on n'avait pris la précaution de l'entourer d'un mur de maçonnerie qui arrête l'envahissement du sable. Ce mur, qui entoure le marabout à une distance de 4 mètres environ, a une dizaine de mètres de hauteur, vue de l'intérieur ; le marabout lui est adossé du côté Sud. Extérieurement, le sable s'est accumulé au point qu'à certains endroits le mur n'a pas plus d'un mètre de hauteur au-dessus de la dune.

Une porte d'entrée est pratiquée dans le mur, sur la face Est, et on descend par un escalier dans l'emplacement réservé entre le mur et le tombeau. La porte du tombeau se trouve du côté de la mer, à l'Ouest. Pour s'y rendre, les pèlerins, après avoir descendu l'escalier, tournent à main droite, s'arrêtent devant une petite mosquée bâtie dans l'angle du mur à droite, et, de là, continuent toujours dans la même direction jusqu'à la porte du marabout. Ils regagnent l'escalier en revenant sur leurs pas.

Cette promenade rappelle un peu la *ṭoûfa* des pèlerins

1. Traduction de M. A. Mouliéras, dans *Le Maroc inconnu*, II, p. 554. En présence des indications topographiques précises d'As-Salâouy, nous ne pensons pas qu'il y ait de doute sur l'identité de *Boû Selhâm* et de *Boû Selhama*. La date de sa mort serait donc, comme le fait observer M. Mouliéras, 347 au maximum, c'est-à-dire 958-959 J.-C.

autour de la Ka'ba à la Mecque. D'ailleurs, dans la croyance des Marocains du Nord, Moulay Boû Selhâm partage avec Moulay 'Abd as-Salâm ben Mechîch, du Djebel 'Alem en Benî 'Aroûs, le privilège que ceux qui y ont fait sept pèlerinages ont rempli l'obligation religieuse, *el-fard*, comme s'ils avaient fait le pèlerinage de La Mecque. Le *ḥadîth* du Prophète n'a-t-il pas dit : « Il viendra après moi un homme surnommé par son vêtement : il sera originaire de la ville de Maçr et son tombeau sera au Maghrib. Vous lui devrez le pèlerinage : celui qui l'aura visité, ce sera comme s'il m'avait visité moi-même. Ce sera un pèlerinage plus petit[1]. »

Par quel phénomène ce personnage obscur nommé Aboû Sa'îd Al-Maçry, venu d'Égypte au Maghrib vers 340 de l'hégire, à la recherche de Bâb eç-Cer'îr et de la retraite d'un sage, est-il devenu un des marabouts les plus vénérés du Maroc, et son tombeau le centre du pèlerinage le plus fréquenté depuis Tanger jusqu'au Seboû ?

Sans doute l'emplacement de son tombeau et la configuration du pays, qui offre des plaines magnifiques, tant pour les campements que pour le développement de la cavalerie, y sont pour quelque chose, ainsi que les sources nombreuses et le voisinage de la mer et de la Merja qui donne au paysage un cachet tout particulier, à proximité des plus riches villages et des districts les plus fertiles de la province du R'arb. Mais cette raison ne doit pas être la seule, et il semble qu'on doive retrouver encore, dans le *moûsem* de Moulay Boû Selhâm, un souvenir des anciens *moudjâhidîn* qui s'étaient placés sans doute sous la protection du marabout égyptien et qui avaient choisi la vaste plaine qui l'avoisine comme un de leurs lieux de réunion.

La proximité de la mer et du chenal de la Merja ez-Zerqa, qui était un excellent point de débarquement surtout à

1. Cf. *Archives marocaines*, t. IV, p. 413.

l'époque des moudjâhidîn où il n'était pas obstrué comme il l'est aujourd'hui par les sables[1], semble confirmer cette hypothèse. On peut encore remarquer la présence auprès de Moulay Boû Selhâm des Oulad Ach-Châhed, fraction des Oulad Al-Meçbâḥ. L'illustration des Oulad Al-Meçbâḥ est tout entière dans les guerres saintes contre les chrétiens ; leur nom même, اولاد المصباح, les fils du veilleur, de celui qui reste jusqu'au matin, ne vient-il pas de ce que l'ancêtre de cette famille veillait sur un point de la côte avec un zèle admirable, ou, ce qui paraît plus probable encore, les Oulad Al-Meçbâḥ, qu'on pourrait appeler alors les « fils de la veille » n'étaient-ils pas à l'époque des guerres contre les chrétiens une compagnie de gens de diverses origines, organisée le long de la côte pour veiller et empêcher le débarquement des infidèles[2] ? Les Oulad Al-Meçbâḥ sont répandus en effet tout le long de la côte de l'Océan, depuis le Seboû jusqu'à Al-'Arâïch, dont la patronne est Lalla Mennâna *Al-Meçbâḥya*. Cette manière de voir expliquerait l'impossibilité où nous nous trouvons de connaître le berceau de cette famille, et les différentes origines que se donnent encore actuellement les membres de ses quatre fractions.

1. « Très profond et parfaitement abrité de tous côtés, ce bassin de la Zerga formait autrefois un véritable golfe, et c'est ainsi que le représentent les anciens portulans. » Ch. Tissot, *Itinéraire de Tanger à Rbat'*, in *Bulletin de la Société de géographie de Paris*, 1876, II, p. 260. « C'est aux documents du moyen âge que quelques-unes de nos cartes ont emprunté ce nom de « Vieille Mamoure », qu'elles donnent à Moula Bou Selham, et qui est absolument inconnu dans le pays. » Note du même auteur (*loc. cit.*).

2. On y débarquait évidemment, puisque As-Salâouy raconte qu'à proximité de la qoubba de Moulay Boû Selhâm les chrétiens mirent à mort un fameux *moudjâhid* appelé Aboû 'Abdallah Mouḥammad Al-Qaçry, à la fin du XVIe siècle. Cf. *Kitâb al-Istiqçâ*, II, p. 156, cité déjà par M. Mouliéras, *loc. cit.*

La guerre contre les chrétiens et la défense du territoire musulman contre leurs invasions a été, pendant plusieurs siècles, la principale, pour ne pas dire l'unique préoccupation de toutes les populations du Nord-Marocain, surtout dans les régions avoisinant la mer. Il semble donc probable que c'est à l'influence des moudjâhidìn qu'Aboû Sa'îd Al-Maçry, dit Boû Selhâm, doit son illustration.

Il ne s'agissait pas d'ailleurs de défendre seulement le territoire en empêchant le débarquement, mais de piller les navires qui passaient au large et de se partager le butin. Moulay Boû Selhâm était peut-être un point de ralliement, un lieu de réunion pour les pirates : la proximité de la Merja, où leurs barques pouvaient se mettre à l'abri, permet de le supposer, et la *baraka* du saint était sans doute bienfaisante aux corsaires. On raconte dans le pays que, à l'instar de certains habitants des côtes de Bretagne, ceux de la côte marocaine allumaient des feux la nuit pour attirer les navires dans les rochers et les piller avec facilité. On pourrait également retrouver dans ces feux de nuit, allumés jusqu'au matin, l'étymologie du mot *meçbâḥ*, employé au Maroc pour désigner les lampes de mosquée qui brûlent toute la nuit. Les ancêtres des Oulad Al-Meçbâḥ auraient été les allumeurs de ces feux ; le marché annuel du moûsem de Moulay Boû Selhâm aurait comme origine, d'une part, la réunion des Moudjâhidîn et, de l'autre, la vente, par les pillards riverains, du butin accumulé pendant l'année.

D'autres tombeaux se trouvent près de la qoubba de Moulay Boû Selhâm.

En venant de Lalla Mîmoûna Taguenaout, après avoir traversé l'Oued Drader (la rivière des Ormeaux) au *Machra' al-Ḥaḍar* (gué des Citadins), on arrive à *'Aîn Tiçouat* où est enterrée Lalla Khadîdja Al-Meçbâḥya, et où se trouve la zâouya des Oulad Meçbâḥ (Oulad Ach-Châhed). On traverse alors le douar des Ryâḥ-Ṭlîq non chorfa — mais situés

dans le *ḥorm* de Moulay Boû Selhâm — et on rencontre la qoubba de Sidy 'Abd Al-Qâder Ould Lalla Mennâna.

Entre ces qoubbas et le chenal se trouvent d'abord celle de Sidy 'Abdallah Al-'Ayyâchy qui n'est autre qu''Abdallah Mouḥammad ben Aḥmed ben 'Abdallah ben Mouḥammad, *qâḍy l-qouḍât* (qâḍy des qâḍy), descendant du fameux *moudjâhid* Aboû 'Abdallah Mouḥammad ben Aḥmed Al-'Ayyâchy Al-Malky Az-Zayâny, tué par les Khloṭ à 'Aîn al-Qçab (R'arb) à peu de distance de Moulay Boû Selhâm, le 9 moḥarrem 1051. Les Khloṭ lui coupèrent la tête qui fut enterrée à Moulay Boû Selhâm, tandis que son corps était transporté pour y être enseveli à Moulay Boû Chtâ en Fichtâla[1]. Puis la qoubba d'une Lalla Mîmoûna Al-Meçbâḥya, mère de Sidy 'Abd al-Qâder dont le tombeau est le premier en venant des Ryâḥ.

Les tombeaux des Oulad Al-Meçbâḥ se succèdent sans interruption ; nous en trouvons encore trois autres : celui de Sidy Al-Djîlâly ben 'Abdallah Al-Meçbâḥy, père de Lalla Mennâna d'Al-'Arâïch, celui de Sidy Qaddoûr Al-Meçbâḥy et enfin la qoubba de Sidy Aḥmed Ach-Châhed Al-Meçbâḥy.

Entre ce dernier tombeau et Moulay Boû Selhâm se trouve un puits d'eau douce, où encore aujourd'hui les pêcheurs portugais viennent souvent faire de l'eau.

De l'autre côté du chenal, en face de la qoubba de Moulay Boû Selhâm, se dresse celle de Sidy 'Abd al-Djalîl Aṭ-Ṭayyâr, الطيّار, le « voleur », ainsi appelé, paraît-il, parce qu'il possédait la propriété de s'élever dans les airs comme les oiseaux. Le tombeau de Sidy 'Abd ar-Raḥmân Al-Azraq « aux yeux bleus », celui que Moulay Boû Selhâm rencontra en arrivant à Bâb eç-Cer'îr, se trouve dans l'intérieur

1. *Kitâb al-Istiqçâ*, III, p. 137 et Eloufrany, *Nozhet el-Hadi*, trad. O. Houdas, p. 450. Cet auteur dit que la tête du saint fut portée à Salé.

de la qoubba du saint. Il existe aussi à côté un troisième tombeau, celui d'un inconnu, que Sidy 'Abd al-Djalîl aurait trouvé tout creusé lorsqu'il procédait à l'ensevelissement de ses deux compagnons, Moulay Boû Selhâm et Sidy 'Abd ar-Raḥmân Al-Azraq, qui étaient morts en même temps.

Ici nous entrons dans la légende, et nous ne saurions mieux faire que de renvoyer à celle qui nous est transmise par 'Abdallah ben Sahl, d'après 'Abdallah ben 'Amer, d'après Aboû Bekr Ar-Râzy, d'après Aboû 'Othmân Al-Anṭâky, et que nous avons analysée précédemment [1].

Cependant, une partie de la légende la plus répandue ne se trouve pas dans ce texte. Nous y voyons seulement que Moulay Boû Selhâm, lorsqu'il eut donné à l'incrédule Aṭ-Ṭayyâr une première preuve de sa puissance en lui permettant de tremper sa main dans la mer et de la ramener pleine de poissons attachés à chaque poil comme à un hameçon, lui en donna une seconde en commandant à l'Océan de le suivre et d'envahir la côte jusqu'au Machra' al-Ḥaḍar, ce qu'il ne manqua pas de faire, creusant entre les deux collines de Bâb aç-Cer'îr la lagune appelée encore aujourd'hui *El-Boḥaîra* « la petite mer ». D'après la légende populaire, le saint aurait juré que l'eau ne reviendrait en arrière que lorsque les filles des villes seraient venues y laver ou s'y baigner. Pour empêcher un nouveau déluge, tout en satisfaisant au serment du marabout, Sidy 'Abd al-Djalîl Aṭ-Ṭayyâr, d'après les uns, Lalla Mîmoûna Taguenaout d'après les autres, auraient, par leur puissance surnaturelle, fait venir subitement des filles de Fès qui se seraient baignées ou auraient fait leur lessive dans l'eau de mer, laquelle se serait alors retirée [2]. C'est pour cette

1. *Archives marocaines, loc. cit.* Remarquons que les noms des quatre auteurs cités ici sont orientaux : la légende doit être d'origine égyptienne.

2. Cette légende est racontée, avec de légères variantes, par E. Aubin dans *Le Maroc d'aujourd'hui*, p. 97-98. En ce qui concerne Lalla

raison, dit-on, que le gué de l'Oued Drader, limite où se seraient arrêtées les eaux de la mer, porte encore le nom de *Machra' al-Hadar* « gué des citadins, ou des citadines ». Notre texte ne parle pas de cette intervention. Il semble d'ailleurs que le mot *hadar*, qu'on traduit généralement par « citadins », désigne aussi bien la « présenee », la « réunion », et s'applique tout à fait à un gué.

Les tombeaux des trois ascètes, le gué des Citadines et la *bohaira* dont les poissons bénis constituent un remède pour tous les maux [1], ne sont pas les seuls souvenirs que nous offre la région de l'époque légendaire qui vit arriver Moulay Boû Selhâm sur les bords de la « mer verte extérieure ». La grotte, le fameux ermitage (*Khaloua*) où se trouvent ensevelis Joseph fils d'Aristote et Dhoû l-Qorneîn [2], existe encore. Son ouverture est entre le chenal et Sidy Al-Djîlâly, au milieu du sable et des rochers, dans le bas de la colline qui porte les qoubbas. Elle est précédée d'un couloir très bas de 5 mètres de longueur environ : il faut se baisser pour y entrer.

La grotte, de forme arrondie, peut avoir 3 ou 4 mètres de diamètre ; les parois et le plafond sont en roche dure ; le sol est sablonneux. Le plafond s'abaisse vers le sol au centre de la grotte et se termine par une stalactite. Un homme de haute taille (1^{m},70 environ) peut atteindre avec

Mimoûna, elle contient un grossier anachronisme, cette sainte étant d'une époque récente et postérieure certainement du plusieurs siècles à l'existence de Moulay Boû Selhâm.

1. Selon le désir de Moulay Boû Selhâm, d'après notre manuscrit. Ce renseignement est exact : le bassin d''Aîn Tiçouat contient encore des poissons sacrés.

2. « L'homme aux deux cornes ». On sait que ce surnom a été donné par les Arabes à deux personnages de l'antiquité : Alexandre le Grand, parce qu'il est représenté sur des monnaies d'Alexandrie avec une coiffure à deux cornes, et un grand conquérant himyarite qui aurait fondé un empire et pénétré avec ses armées jusqu'aux limites extrêmes de l'Afrique occidentale.

sa bouche cette pointe centrale dirigée vers le sol. Les pèlerins tettent cette pointe d'où il sort alors des gouttes d'eau ; mais il n'en tombe pas si on ne suce pas. On prétend même qu'à certains moments c'est du lait qui s'écoule de cette stalactite. Cette succion est un des actes du pèlerinage, une *baraka* du saint. Les pèlerins trop petits pour atteindre la pointe se font hisser par leurs compagnons. Un homme assez grand pour teter tout seul ne peut atteindre avec sa main le plafond du tour de la grotte.

Le moqaddem de Moulay Boû Selhâm n'appartient pas spécialement à telle ou telle famille : il est choisi, dit-on, par l'influence du saint. C'est actuellement un nommé Ben Driouiche qui habite le douar des Ryâḥ.

Le rôle du moqaddem consiste à balayer l'intérieur de la qoubba, à en allumer les lampes, à entretenir en bon état les nattes qui la garnissent, à les remplacer lorsqu'il y a lieu et à faire blanchir la qoubba intérieurement et extérieurement. Il a la clef du tronc où les fidèles déposent leurs offrandes, qui servent à l'entretien du mausolée. Il détient cette clef, du moins, en temps ordinaire, mais non pendant les *moûsem*. Comme nous le verrons plus loin, il y a deux mousem de Moulay Boû Selhâm, celui des *Ḍa 'âf*, الضعاف, et celui des *Drehmyîn*, الدرهميين. Chacune de ces deux fractions a la jouissance du tronc pendant la durée de son moûsem.

Le tombeau du saint est entouré d'un balustre en bois, qui a été peint autrefois, mais qui est aujourd'hui uniformément noir. Le sarcophage est recouvert d'une housse de drap (*kesoua*). Cette housse est due à la générosité des fidèles, et est apportée au marabout en grande cérémonie au moment du moûsem.

Il y a deux *moûsem* de Moulay Boû Selhâm, ou plus

exactement deux *'amâra*, comme on dit dans le pays. Ces deux 'amâra ont lieu d'ailleurs à peu de jours de distance l'une de l'autre, à la fin du printemps, avant le commencement des récoltes, c'est-à-dire au moment des plus beaux jours de l'année.

La première *'amâra*, qui est de beaucoup la plus importante, celle qui est réellement connue sous le nom de 'Amâra de Moulay Boû Selhâm, est celle qu'on appelle l''Amâra des *Ḍa'âf*. Les Ḍa'âf habitent entre l'Oued Redat et l'Oued Ouerer'a, dans le R'arb, et sont considérés comme *zouâyâ* des Benî Malek ; ils se prétendent, à tort d'ailleurs, descendants de Moulay Boû Selhâm, et il nous a été impossible de retrouver le lien qui les rattache à ce marabout ; il est probable qu'ils ont été autrefois ses premiers serviteurs, de là le privilège qu'ils ont conservé de fixer l'époque de son moûsem et d'en toucher les bénéfices.

Quinze jours environ avant l'époque de l''amâra, ils font annoncer sa date par crieurs publics dans les tribus : *La ilah illa Allah ou Mouḥammad rasoûl Allah ! El-'amâra dyal Moulay Boû Selhâm en-nahar el-foulâny, 'amâra Allah ou 'amâra aḍ-Ḍa'âf*[1]. « Il n'y a d'autre dieu qu'Allah et Mouḥammad est l'envoyé d'Allah ! L''amâra de Moulay Boû Selhâm aura lieu tel jour, 'amâra d'Allah et 'amâra des Ḍa'âf. »

Le premier jour est toujours un vendredi et le rendez-vous est au marché du Djouma'a de Lalla Mîmoûna Taguenaout (R'arb — Sefyân). De nombreux pèlerins accourent à l'appel des Ḍa'af, de tous côtés, du R'arb tout entier, du Khloṭ, du Ṭlîq, des Benî Ḥasan, des Cherarda, des Cheraga, des tribus berbères telles que Zemmoûr et Guerouân,

1. لا اله الا الله ومحمد رسول الله العمارة ديال مولاى ابو سلهام النهار الفلانى عمارة الله وعمارة الضعاف.

même des tribus djebaliennes et des villes de Tanger, Al-'Arâïch, Tétouan, El-Qçar, Fès, Miknâsa, Rabat.

On peut évaluer à plus de vingt mille le nombre des pèlerins, et la belle plaine du Djouma'a de Lalla Mîmoûna se trouve couverte instantanément d'une quantité innombrable de tentes de toutes les formes, depuis les *qoubba* et les *outâq* des qâïd et des grands personnages jusqu'aux *guïàtîn* (plur. de *guaîtoùn*) en toile de sacs des pauvres gens, en passant par les *tarràbya* pointues de la petite bourgeoisie. Beaucoup de pèlerins amènent leurs femmes et leurs enfants, et c'est dans cette ville improvisée une animation et une vie extraordinaires.

Dès le jeudi soir, la fète commence pour les chanteurs, les chanteuses, les danseuses et aussi les voleurs qui sont nombreux et dont les méfaits donnent lieu à de fréquents incidents. Les gouverneurs du Khloṭ et du Ṭlîq, et aussi ceux du R'arb, sont tous présents, ainsi que certains qaïd ou khalîfa des Benî Ḥasan, et assurent de leur mieux la police.

Les confréries sont également réunies comme pour une cérémonie officielle : 'Aîssaoua, Ḥamâdcha, Djîlâla, Guennaoua des villes et des tribus environnantes se rendent tous au pèlerinage avec leurs moqaddem et leurs bannières. Les Touhâma de la dechra de Lalla Mîmoûna se joignent à eux.

Le vendredi commence le jeu de la poudre — *la'b el-baroud* ou *la'b el-khaîl* : on voit alors les escadrons de cavaliers de toutes les tribus, avec leurs plus beaux chevaux, leurs plus beaux harnachements, brodés d'or et de soie, se livrer à des galops effrénés et rivaliser de luxe et d'adresse devant les femmes qui les encouragent et les excitent de leurs you-you stridents.

Les femmes elles-mêmes font étalage de leurs plus belles parures et on se souvient encore de l'entrée triomphale au Djouma'a, il y a une quinzaine d'années, de la belle Mennâna

Al-Malkya, l'amie préférée pour l'instant du qaïd du Ṭlîq, montée sur une mule superbement harnachée, faisant sonner ses *khalkhâl* contre ses étriers, et entourée de fringants cavaliers qui galopaient de chaque côté en tirant des coups de fusil, sous la conduite de son seigneur et maître.

Briller à l''amâra de Moulay Boû Selhâm, c'est pour la plupart le rêve de toute l'année, et, pour le réaliser, beaucoup se ruinent ou à peu près. Qu'importe le lendemain, du moment où les femmes, sous la tente ou à la fontaine, se racontent que « Foulân ben Foulân ». Un tel, fils d'Un tel, était le plus beau avec son fin haïk de laine blanche, monté sur un cheval noir comme la nuit, avec une selle vert pâle brodée d'or qui « enlevait la raison »!

Les pèlerins restent au Djouma'a le vendredi et le samedi.

Le dimanche matin, on lève le camp et tout le monde se met en marche dans un désordre indescriptible. Bêtes chargées, gens à pied, femmes portant leurs enfants sur leurs dos ou les tirant par la main, confréries musiques en tête et bannières déployées : tous avancent pêle-mêle. Sur les flancs de cette multitude colorée et bruyante, des escadrons de cavaliers aux plus vives couleurs et plus bruyants encore chargent à fond de train, reviennent sur leurs pas et repartent au galop après avoir fait recharger leur fusil par un serviteur ou par un esclave.

Le dimanche soir, le camp est planté sur l'Oued Drader, au Machra' al-Ḥadar, où on couche.

Ce n'est que le lundi matin qu'on se met en route pour Moulay Boû Selhâm. Le campement s'étend alors du Machra' al-Ḥadar à Aîn Tiçouât et à Moulay Boû Selhâm ; on trouve même des tentes jusque sur l'autre rive du chenal, près de Sidy 'Abd al-Djalîl Aṭ-Ṭayyâr.

Vers dix heures du matin ont lieu au marabout les sacrifices de bœufs et de moutons, qui se continuent jusqu'au mardi. Les animaux sacrifiés sont le bénéfice des Ḍa'âf, des ṭolba et des Oulad Al-Meçbâḥ (Oulad Ach-Châhed) de la

zâouya d'ʿAîn Tiçouât. Les offrandes en numéraire sont le bénéfice des Ḍaʿâf qui se les partagent. Il n'est pas besoin de dire que tous ces partages donnent lieu à de terribles luttes, qui sont parfois sanglantes et même mortelles, surtout lorsque les Drehmyîn, dont l'ʿâmara suit celle des Ḍaʿâf, veulent prendre leur part des offrandes que ces derniers considèrent comme étant encore leur bien. Pendant ces deux jours passés sur les bords de la Merja, les pèlerins ont accompli la visite rituelle à la qoubba de Moulay Boû Selhâm, sont allés sucer la stalactite de la grotte et ont été déposer des offrandes aux tombeaux des Oulad Al-Meçbâḥ des alentours.

A partir du mercredi matin, les pèlerins se dispersent les uns après les autres et il ne reste plus que quelques familles aisées qui prolongent leur partie de campagne. Beaucoup de gens des villes ne viennent même qu'à ce moment avec leurs femmes, leurs enfants et leur domesticité, afin de ne pas se trouver au milieu du tohu-bohu de la grande ʿamâra.

C'est alors qu'a lieu l'ʿamâra des *Drehmyîn*. Ceux-ci habitent entre la Merja et la Qaryat el-Habassy. Ils sont également zouâyâ des Benî Malek, et il nous a été également impossible de trouver le lien qui les rattache à Moulay Boû Selhâm.

Ils annoncent aussi leur ʿamâra par crieurs publics, mais dans un cercle beaucoup plus restreint ; la formule d'appel au moûsem est la même que celle des Ḍaʿâf, avec cette différence qu'au lieu de *ʿamâra Allah ou ʿamâra aḍ-ḍaʿâf*, le crieur dit : *ʿamâra Allah ou ʿamâra ad-Drehmyîn* (l'ʿamâra de Dieu et des Drehmyîn).

Leur petite ʿamâra est restreinte à Moulay Boû Selhâm lui-même, sans passage par le Djoumaʿa de Lalla Mîmoûna et n'est fréquentée que par les retardaires de l'ʿamâra des Daʿâf[1].

1. En dehors de ces deux ʿamâra, un grand nombre de pèlerins

Il ne faut pas oublier le côté commercial du moûsem. Le *Soûq el-Djouma'a* de Lalla Mîmoûna bat son plein le vendredi, premier jour de l''amâra. Musulmans et Juifs y apportent toutes les marchandises susceptibles de tenter les pèlerins et leurs femmes et il s'y fait de fortes dépenses. Pour beaucoup, surtout pour ceux qui viennent de régions éloignées des villes et des grands marchés, le moûsem de Moulay Boû Selhâm est une occasion d'acheter tapis, étoffes, foulards, babouches d'hommes et de femmes, bijoux, bracelets,

isolés visitent la qoubba de Moulay Boû Selhâm et y laissent des offrandes. Ch. Tissot (*Itinéraire...*, p. 259-260) nous a laissé une description de ce lieu sauvage : « Au sortir du bois, nous apercevons les hauteurs sablonneuses de Moula Bou Selham. Une demi-heure après, nous rencontrons la source d'Aïn Tiçouat dont le bassin, rempli de joncs et de plantes aquatiques, se prolonge à notre gauche et va rejoindre la lagune de Moula Bou Selham.

« A onze heures moins un quart, nous atteignons la Koubba de Sidi 'Abd el K'âder, située sur le sommet de la colline dont la Koubba de Moula Bou Selham, à moitié ensevelie par les sables, occupe le versant occidental. Immédiatement au-dessous de la Koubba de Sidi 'Abd el K'ader, sur le versant Sud, se trouve celle de Sidi 'Abd el Djelil et T'iyâr. En face de nous, sur la colline dont nous sépare la coupée de Sidi Bou Selham, on aperçoit une quatrième Koubba, ou pour nous servir de l'expression marocaine, un quatrième *Sîd*, Sidi 'Abd Allah Djileli. Ce coin de terre, tout particulièrement sanctifié, est le but d'un pèlerinage très fréquenté, à en juger par les nombreuses bandes de femmes que nous rencontrons, parées de leurs vêtements de fête, et qui s'y rendent ou en reviennent sous l'escorte de quelques hommes de leurs tribus. Leur teint plus que basané, leurs cheveux noirs tordus en mèches luisantes, la cambrure caractéristique de leur démarche, me rappellent les femmes des oasis du Sahara tunisien et contrastent avec les traits européens, les yeux bleus et les cheveux blonds ou châtains des femmes berbères de la province de Tanger.

« La pointe de Moula Bou Selham s'élève à 73 mètres au-dessus du niveau de la mer. La pointe opposée a à peu près la même hauteur. L'étroite coupure qui les sépare donne passage aux eaux de la *Merdja'a ez-Zerga*, « le lac bleu », lagune de 12 à 15 kilomètres de circonférence dans laquelle se jette l'Oued Drâder « la rivière des ormeaux ».

selles, vêtements confectionnés et une foule d'objets de luxe et même usagés, tels que plateaux, chandeliers, bouilloires de cuivre, réchauds, etc., qu'on ne trouve pas dans les campagnes : en un mot une occasion de renouveler les objets de ménage et d'habillement.

Pour nourrir toute cette foule, il faut des approvisionnements : une nuée de boutiquiers étalent leurs victuailles en plein vent ou sous la tente. On trouve de véritables rues bordées de cafés, de bouchers, de marchands de pain, de viande rôtie (*mechouy*), de saucisses de bœuf haché (*kefta*), de sucreries, de gâteaux au miel, de beignets à l'huile (*sfendj*) et autres friandises.

Les boutiques des Juifs ne peuvent pas naturellement dépasser le Djouma'a, les abords de Moulay Boû Selhâm et des Oulad Al-Meçbâḥ étant *ḥorm*, interdits aux Juifs comme aux chrétiens, mais ils sont avantageusement remplacés par des commerçants musulmans de Salé, de Rabat, d'El-Qçar et de Fès qui viennent spécialement, avec une grande quantité de marchandises, pour suivre le pèlerinage.

Depuis deux ans, l'état troublé du pays n'a plus permis à l''amâra du Moulay Boû Selhâm d'avoir lieu. Ce grand mouvement commercial s'est arrêté. Les gens du R'arb occidental, refoulés par les incursions des Benî Ḥasan, se sont rabattus sur Al-'Arâïch ; les Ṭlîq et les Khloṭ, brouillés, ont choisi la plaine d'El-Qçar comme champ de bataille. Les abords du « Lac bleu » ne sont plus troublés que par les cris des hérons et des flamants qui s'appellent entre les roseaux. Les tribus du Seboû et du Lekkoûs attendent, avec les moissons fructueuses, la sécurité et la paix, pour reprendre leur vie normale, empreinte de tant de simplicité, de naïveté et de poésie.

XX

LES GRANDES FAMILLES

S'il existe en Khloṭ et Ṭlîq quelques grandes familles, actuellement puissantes, il n'y a pas à proprement parler de vieilles familles détenant depuis de longues générations une certaine autorité, une certaine puissance et des richesses considérables.

Le système gouvernemental du Maroc ne permet guère en effet aux familles de s'établir sur des bases solides et durables. Leurs richesses mêmes attirent sur elles l'attention du Makhzen qui n'attend qu'une occasion de se les approprier. Cette occasion est généralement fournie par la mort du chef de famille. Sous prétexte de partager l'héritage et de percevoir les droits de succession, le Makhzen se l'approprie en entier. Si le chef de famille était fonctionnaire, le Makhzen saisit tout ce qu'il a laissé, purement et simplement.

Quelques familles, protégées pour la plupart, ont pu cependant se maintenir pendant une ou deux générations. Il est rare toutefois que la mort du chef de famille ne soit pas une cause de déchéance pour les héritiers : le partage d'une part, les sommes payées par les héritiers au qâḍy et au qâïd pour avoir le loisir de dépouiller leurs cohéritiers, enfin, en ce qui concerne l'argent monnayé, l'habitude des indigènes d'enterrer les grosses sommes sans indiquer à personne l'endroit où elles sont enfouies ; ces sommes se trouvent ainsi perdues et parfois retrouvées, bien longtemps après, pour servir de point de départ à la fortune de la famille de celui qui a découvert le trésor, s'il a eu l'habileté et le bonheur de n'être pas surpris ou deviné. Au

moindre soupçon, en effet, d'une découverte de ce genre, le qâïd fait arrêter l'homme soupçonné et en prend prétexte pour lui prendre tout ce qu'il possède, en plus de l'argent découvert.

A la mort d'un fonctionnaire de la campagne, ou d'un homme riche, les murs de sa maison sont fouillés par les agents du Makhzen ou par les héritiers, au point que la maison est souvent complètement démolie.

Nous donnons dans les pages qui suivent les notes que nous avons recueillies sur les principales familles du Khloṭ.

§ 1. — Khloṭ.

El-Ḥâdj Mouḥammad bel-Ḥâdj Eṭ-Ṭayyeb Ech-Chfeîra, الشفيرة.

(Khloṭ — Oulad Djelloûl.)

Cette famille était autrefois avec les Khloṭ-Oulad Djelloûl entre le Seboû et la Merja, à l'endroit où se trouve encore aujourd'hui le Soûq el-Ḥad des Oulad Djelloûl. C'est sous le règne de Moulay Slîmân que cette famille fut transplantée par le Sultan à l'endroit qu'elle habite aujourd'hui sur la rive droite de l'Oued Lekkoûs, entre El-Qçar et Al-'Arâïch, près du gué de Machra' an-Nadjma, en amont du confluent de l'Ouaroûr avec le Lekkoûs et à l'Ouest de Sidy Zeglou.

Le territoire où a été installée cette famille appartient au Makhzen et les Oulad Chfeîra en payent la *nâïba* proportionnellement au nombre d'attelées de labour de chacun. Le terrain du Makhzen étant insuffisant pour eux, ils louent

les terres des ḥaboûs de Sidy Slîmân ben 'Abd al-Ouahhâb[1], dont il reste encore à El-Qçar un descendant, Sidy 'Abd al-Qâder ; ils louent également des ḥaboûs d'El-Qçar la terre dite « Boû Ḥarcha », qui s'étend jusqu'à El-Ourarda (Khloṭ).

Le chef actuel de cette famille est le Ḥâdj Mouḥammad Ould Eṭ-Ṭayyeb Ech-Chfeîra. Sa fortune date de son père qui, étant déjà aisé, s'enrichit encore en vendant très cher son blé, lors de la famine de 1878.

Ancien *amîn* du Tertîb de 1881, le Ḥâdj Mouḥammad a intrigué, à plusieurs reprises, pour être gouverneur des Khloṭ. Craignant de déroger en demandant la protection des chrétiens, il a tourné la difficulté en se faisant le serviteur de la chorfa d'Ouazzân de Tanger : mais afin de pouvoir leur échapper le cas échéant, il s'est mis sous la protection du qâïd el-mechouar Drîs ben 'Aîch. C'est un intrigant peu dangereux parce qu'il est avare.

Er-Remîqyîn, الرميقين (Khloṭ — Oulad Djelloûl).

Cette famille, à laquelle appartient aujourd'hui le gouverneur du Khloṭ et du Ṭlîq, n'a pas une illustration ancienne, et plusieurs de ses membres sont d'ailleurs restés dans l'obscurité. La branche connue et constituant depuis deux générations seulement une famille importante est issue du chaîkh 'Alî Er-Remîqy, père et grand-père des Remîqyîn actuels.

Les Remîqyîn faisaient partie des Khloṭ transportés par le sultan Sidy Mouḥammad à 'Aqbat al-'Arabî, près de Miknâsa, par conséquent des Khloṭ-guîch. Le chaîkh 'Alî revint à son habitat d'origine, près de l'Oued Cegmat, non loin de Merdj el-Kebîr, où il mourut, laissant quatre fils :

1. Cf. *Archives marocaines*, II, 2, p. 176, au sujet de ce marabout.

El-Ḥâdj Moûḥammad, El-Ḥâdj Mouçṭafa, 'Alî et El-Ḥâdj Boû Selhâm.

'Alî, qui était un mauvais homme, fut tué ; il laissa des enfants dont on ne parle pas et qui ne sont pas riches.

Le Ḥâdj Mouḥammad, avare comme son père, augmenta beaucoup sa fortune et mourut il y a quatre ans, laissant deux fils : Djalloûl, qui est un bandit très connu, malgré sa fortune, et El-Mellâly, qui se livre paisiblement au commerce des bœufs.

Le Ḥâdj Mouçtafa, protégé français, malgré sa situation de Khloṭ-guîch et quoique ayant été longtemps khalîfa du pacha de Miknâsa pour les Khloṭ-guîch de Merdj el-Kebîr et plus tard du qâïd de Mahdya pour les mêmes Khloṭ, est encore actuellement khalîfa du gouverneur du Khloṭ. Orgueilleux et vaniteux à l'excès, ignorant autant qu'inintelligent, le Ḥâdj Mouçtafa n'est d'ailleurs pas un méchant homme.

Le Ḥâdj Boû Selhâm a acheté le gouvernement du Khloṭ, Ṭlîq, Ahl Sérîf et d'El-Qçar dans les conditions que l'on sait. La fortune totale des Remîqyîn ne dépasse pas 100 000 douros. Leur influence politique est nulle.

S'ḥaîsa, سحيسة (Khloṭ — Oulad Djelloûl).

Cette famille est représentée aujourd'hui par El-Hâchemy ben Mouçtafa Es-S'ḥaîsa ; elle est alliée aux Remîqyîn. Le Ḥâdj Mouçtafa Er-Remîqy a épousé une sœur d'El-Hâchemy Es-S'ḥaîsa qui a lui-même épousé une Remîqya.

Son père, Mouçtafa Er-S'ḥaîsa était amîn d'un *'adîr* du Sultan près de Merdj el-Kebîr. Il y a fait une grosse fortune en vendant le bétail du Sultan. Son fils, qui lui a succédé dans ses fonctions, a marché sur ses traces, de sorte que sa fortune est aujourd'hui relativement considé-

rable. El-Hâchemy S'ḥaîsa s'est associé avec les Remîqyîn pour acheter au Ḥâdj Boû Selhâm Er-Remîqy le gouvernement du Khloṭ, Ṭlîq, etc.

L'influence politique de S'ḥaisa est la même que celle des Remîqyîn : ils ont dans leur tribu l'influence locale de gens qu'on redoute à cause de leur fortune au service d'une moralité qui n'est même pas douteuse.

Oulad Boû 'Acha, اولاد بو عشة (Khloṭ — Oulad 'Amrân).

Le chef de cette famille est aujourd'hui Sî 'Abd as-Salâm ben Eṭ-Ṭayyeb. Son père était peu fortuné : lui-même ne jouit que d'une aisance moyenne, acquise surtout grâce à l'habileté avec laquelle il se tient toujours dans les vues du Makhzen, sans cependant occuper aucune fonction officielle. Il en est d'ailleurs de même pour toutes les familles pouvant entrer dans la catégorie des grandes familles. C'est à cette condition seulement, en évoluant dans la sphère du pouvoir, que ces familles arrivent à une supériorité relative sur le reste de la tribu en s'y maintenant pendant un certain temps. Il est intéressant de constater que le Makhzen et ses abus, qui contribuent à la ruine du pays, sont causes d'autre part de la formation de quelques fortunes, éphémères d'ailleurs, qui constituent l'aristocratie de la tribu. C'est avec les membres de ces grandes familles que les qâïd gouvernent. Les qâïd ont besoin de leur influence, et ces familles, de leur côté, ont besoin du prestige du Makhzen pour se maintenir et augmenter leur fortune.

Sî Abd as-Salâm ben Eṭ-Ṭayyeb est protégé français : il pourra être utile le jour où il sera convaincu qu'il ne sera pas abandonné en servant les chrétiens. Toutes les grandes familles du Khloṭ et du Ṭlîq sont prêtes d'ailleurs à se rallier au plus fort.

Eṭ-Ṭouâjena, الطواجنة (Khloṭ-Oulad Ya'qoûb).

Le chef de la famille est Sî Mouḥammad ; c'est un homme d'une soixantaine d'années, qui a quatre fils arrivés à l'âge d'homme.

Un de ses fils, Sî Mouḥammad ben Mouḥammad, a épousé une fille du feu qâïd 'Abd el-Qâder El-Khalkhâly, qui était également des Oulad Ya'qoûb. Les Ṭouâjena, comme toute la fraction des Oulad Ya'qoûb, étaient partisans du qâïd El-Khalkhâly et bénéficiaient de la situation de ce qâïd.

Aujourd'hui, tous les Oulad Ya'qoûb, et les Ṭouâjena en particulier, se tiennent à distance du qâïd Er-Remîqy et font plutôt partie de l'opposition. La situation des Remîqyîn n'est pas encore assez bien établie pour qu'ils s'attaquent ouvertement aux Oulad Ya'qoûb, et au Ṭouâjena; ils les ménagent en apparence, mais il est probable que si l'occasion s'en présentait à un moment donné, ils profiteraient d'un prétexte quelconque, qu'ils feraient naître au besoin, pour les razzyer ou au moins leur extorquer le plus possible. Sî Mouḥammad Eṭ-Ṭouâjeny, qui s'en doute, s'est fait protégé belge.

Les Ṭouâjena du Khloṭ n'ont rien de commun avec la famille des meurtriers de Moulay 'Abd as-Salâm, laquelle est ketâmya.

Oulad Bel-Khâdir, اولاد بن الخادر, d'El-''Adoûma (O. 'Amrân).

Le chef de cette famille était Mouḥammad ben Eṭ-Ṭayyeb qui a été tué l'année dernière dans un engagement des Khloṭ contre Ahl Sérîf. C'était un des meilleurs cavaliers du Khloṭ et sa mort a été un deuil pour toute la tribu. Encore aujourd'hui les femmes des Oulad 'Amrân, en moulant leur blé, chantent une sorte de complainte en prose

rimée où sont exaltées les vertus et les prouesses de Mouḥammad ben Eṭ-Ṭayyeb.

Il a laissé des enfants encore jeunes et un frère qui n'est pas de taille à le remplacer. C'est donc une kheïma dont l'importance ne tardera pas à diminuer ou à disparaître.

Oulad El-Bellâouy, اولاد البلاوى (O. 'Amrân).

Le chef de cette famille, Aḥmed ben Idrîs, qui, après avoir été mechaoury du qâïd El-Khalkhâly, fut chaîkh des Oulad 'Amrân, a été tué il y a huit mois environ par des voleurs qu'il poursuivait. Son fils est parti pour l'Algérie avec des ṭolba et a résidé un certain temps à Nemours. Il est remplacé par son frère El-Ḥâdj 'Alî, revenu depuis peu de la Mecque, mais qui ne remplit aucune fonction.

Oulad Boû Ma'îza, اولاد بو معيزة (Khloṭ — Çouâlaḥ).

Famille de chioûkh.

Mouḥammad El-Ḥaïṭoûṭy, محمد الحيطوطى (Bjeïr).

Mouḥammad El-Ḥaïṭoûṭy a eu une grosse situation dans la région comme protégé de l'Algérien 'Abd as-Salâm Ech-Châoûch. A la mort de ce personnage, sa situation a sensiblement diminué; il a cherché à se faire protéger par les chorfa d'Ouazzân, et finalement est aujourd'hui plus ou moins protégé belge. C'est un intrigant des plus vulgaires dont l'influence est nulle.

Embârek El-Khiâṭy, dit Boû Kharta, مبارك الخياطى, du douar d'El-Khiaïṭa (Bjeîr).

Étant protégé anglais, ce personnage est devenu *'azzâb* de Moulay 'Abd er-Rahmân, dit El-Kebîr, frère du Sultan. Cet 'azîb n'ayant pas été confirmé par le Sultan, il est redevenu un fidèle du Remîqy. Son surnom de Boû Kharta lui vient d'une cicatrice qu'il porte au visage. C'est un recéleur de profession et un très malhonnête homme, d'influence nulle d'ailleurs.

Son cousin 'Abd as-Salâm bel-Hâchemy ben 'Abd el-Kerîm El-Khiaṭy est le fils d'un ancien chaîkh el-fellâḥa et el-qaççâba très réputé dans la tribu et le petit-fils d'un des principaux du Khloṭ qui se soulevèrent sous la direction de Sî Boû Selhâm El-Qart.

Sî l-'Arby El-'Allâguy, سى العربى العلاقى (Çouâlaḥ).

Chaîkh d'une fraction de Çouâlaḥ, douar de 'Allâq. C'est lui qui, lors de la nomination du qâïd Remîqy, présenté au Sultan avec le nouveau qâïd et les notables de la tribu présents à Fès, dit à Moulay 'Abd el'Azîz: يجمع شملك جمعت شملنا الله. « Que Dieu réunisse votre empire comme vous nous avez réunis », faisant allusion à la réunion du Khloṭ et du Ṭlîq sous un seul gouverneur. Le Sultan ne put s'empêcher de rire.

Le fqîh Ben 'Amar El-Ḥalloûfy, ابن عمر الحلوفى (Bjeîr).

D'une des principales familles du Bjeîr, du douar des Ḥalâlfa, il fut qâḍy du Khloṭ sous le gouvernement de Sî

Aḥmed ben Et-Tahamy Asṭoṭ El-'Arâïchy, il y a 18 ans, puis sous le Khalkhâly, qui le mit en prison. Il fut remplacé par Sî Embarek El-Khammâly, le dernier qâïd du Khloṭ avant le Remîqy. Sî Embarek fut également arrêté et remplacé à son tour par le fqîh Ben 'Amar, sorti de prison. Pendant le gouvernement du qâïd Embârek El-Khammâly, son frère Sî 'Abd el-Qâder El-Khammâly était qâḍy et le fqîh Ḥalloûfy simple 'adel. Depuis l'avènement du Remîqy, quoique Sî 'Abd el-Qâder soit toujours officiellement qâḍy du Khloṭ, celui-ci, par crainte de Remîqy, n'osant pas sortir de chez lui, c'est le fqîh Ben 'Amar qui fait fonction de qâḍy.

Le fqîh Ben 'Amar est un homme doux, assez fin, et d'une moralité médiocre. Il est très sensible aux cadeaux et sa justice s'en ressent.

Sî Djîlâly bel-Hachemy Es-Sedraouy, السدراوي (Bjeîr).

Du douar des Oulad Sedra, il est sinon l'aîné, du moins le plus notable des trois Oulad El-Hâchemy; Ḥâdj Mouḥammad, l'aîné, Djîlâly et 'Alî. Ils sont tous associés agricoles de l'algérien Aḥmed Châoûch d'El-Qçar.

Djîlâly est un intrigant qui peut être jusqu'à un certain point dangereux. Couvert par la semi-protection que lui donne sa qualité d'associé agricole d'un Algérien, il a des relations suivies avec des gens d'Ahl Sérîf et fait également partie des assidus auprès du qâïd Remîqy. Toutes ses intrigues, comme d'ailleurs celles de tous les notables du Khloṭ, n'ont rien de politique, et n'ont d'autre but que de se ménager au détriment des uns et des autres de petits bénéfices illicites et faciles qu'ils partagent avec le gouverneur comme celui-ci partage les siens avec la Cour pour pouvoir en réaliser d'autres.

Sî Mouḥammad ben 'Alî Chouâry, الشوارى Douaîsa — Chouâryîn).

Fqîh, comme son père, avait une grosse influence sous les gouvernements du Khalkhâly et du Khammâly, en a profité pour faire une grosse fortune. Sa situation et son influence ont beaucoup baissé depuis la nomination du qâïd Remîqy.

'Abd el-Qâder ben 'Aîssa Chouâry, cousin du précédent, suit la même ligne politique; il est chaîkh du Makhzen sous sa direction.

Oulad Khaz'al, اولاد خزعل (Oulad Djelloûl).

Près de Sidy Gueddâr, route d'Al-'Arâïch.

C'est la famille d'Al-'Arby ben El-Djîlâny El-Khaz'aly, dit *El-Moqaddem*, parce qu'il est moqaddem des *Djîlâla* et des *Remât* (tireurs).

C'est un homme âgé, qui ne s'occupe plus de ses fonctions de moqaddem; ses deux fils, Aḥmed, le chaîkh et 'Alî, appelés Oulad El-Moqaddem, traitent toutes les affaires, vont chez le qâïd, administrent, etc. Ils ont une sérieuse influence dans leur région.

Oulad Grîba, اولاد قريبة.

Cette famille est intéressante en ce qu'elle est originaire d'El-Qçar et est allée se fixer au Djebel R'eny, mais en continuant à dépendre des autorités de la ville directement,

Lorsque El-Qçar avait un gouverneur spécial, ce gouverneur administrait les Oulad Grîba qui ne dépendaient pas du qâïd du Khloṭ. C'est une anomalie qui complique encore l'administration de la tribu et ses rapports avec celle de la ville. La maison des Oulad Grîba d'El-Qçar a été achetée récemment par Sidy Aḥmido El-Baqqâly.

Mouḥammad ben Djîlâny El-'Amrâny El-'Aloṳy (Oulad 'Amrân).

Un des principaux habitants de la fraction des Oulad 'Amrân, des Oulad 'Alî, limitrophes d'Ahl Sérîf près des Benî Merqy, il fut emprisonné une première fois par le Khalkhâly pour ses intrigues et relâché moyennant un millier de douros ; il resta indépendant jusqu'à la fin du gouvernement du Khalkhâly, qui en avait peur. Ce fut lui qui provoqua et dirigea le mouvement de révolte contre le Khalkhâly, mouvement qui se termina par la chute de ce gouverneur et la nomination du qâïd El-Khammâly. Mouḥammed ben Djîlâny continua ses intrigues, gouvernant plus que le qâïd lui-même. Il fut enfin arrêté une seconde fois par Sî 'Abd el-Kerîm Ould Ba Mouḥammad Ech-Cherguy qui vint au commencement de l'année 1905 à El-Qçar avec la Maḥalla actuellement campée à 'Aîn Dâlya. Il est encore en prison à Al-'Arâïch avec ses fils. Son douar, les Oulad 'Alî, a été brûlé par Ahl Sérîf il y a un an, lorsque les Ṭlîq avaient fait alliance avec cette tribu contre les Khloṭ. Énergique, mais pillard, Mouḥammad ben Djîlâny n'a qu'une qualité, c'est un incontestable courage. On prétend que le Remîqy traite avec la Cour de sa mise en liberté ; il compte sans doute s'en servir pour l'expédition qu'il cherche à organiser contre Ahl Sérîf, qui refuse de le reconnaître depuis sa nomination de gouverneur.

Mouḥammad ould Aḥmed El-Ma'izy El-Qanṭry.

Originaire des Oulad Boû Ma'îza (Khloṭ — Çouâlaḥ), établi près de la zâouya des Oulad Ben Cîd, ainsi qu'El-Ḥâdj Embârek ben Lamîn El-Qanṭry, Embarek bel Ḥoseïn ben 'Abd as-Salâm El-Qanṭry et son frère Aḥmed. Tous ces gens à leur aise, sans habiter l''azîb même des Chorfa Oulad Berreîsoûl, vivent dans la région d'influence de ces Chorfa et sont ménagés par le Makhzen. Leur surnom de Qanṭry leur vient du pont de l'Oued Mkhâzen ou de celui de l'Oued el-Ḥeîmer. Il se confirme donc que le nom des Qnâṭra d'El-Qçar provient de la même origine, comme nous l'avons supposé dans la monographie d'El-Qçar[1].

Sî Mouḥammad ben Hamîda, des Oulad Ben Hamida (zouâyâ).

Installé dans un douar auquel il a donné son nom, près de Sidy 'Allâl Al-'Asry. Personnage très remuant et en même temps chaîkh et protégé d'un négociant d'Al-'Arâïch ; il mène de front les petites intrigues locales et les affaires commerciales.

Il faut dire deux mots des familles ruinées et, pour ainsi dire, disparues du qâïd El-Khalkhâly et du qâïd El-Khammâly.

Les Oulad Khalkhâl sont un gros douar des Oulad Ya'goûb. Sî 'Abd al-Qâder bel-Ḥâdj El-Hâdy était amîn du Tertîb de 1881. Il fut nommé qâïd après Sî Aḥmed ben Et-Tahamy Asṭôṭ. Nous avons raconté ses vicissitudes

1. Cf. *Archives marocaines,* II, 2, passim.

et sa mort tragique à Acîla. Son fils Maḥammed, inintelligent, a été quelque temps gouverneur des seuls Oulad Ya'goûb, puis arrêté et emprisonné à Fès et à Marrâkech. Relâché, il est interné à Marrâkech où il mène une existence misérable dans l'entourage de Moulay Al-Ḥafîd. C'est une famille probablement disparue.

Sî Embarek El-Khammâly, fqîh, appartient au douar des qoḍya (des qâḍy), ainsi qu'on appelle les Khamâmla, à cause des nombreux qâḍy qu'ils ont fournis.

Qâḍy du Khloṭ, puis qâïd de cette tribu, arrêté comme on l'a vu à Fès, emprisonné à Marrâkech, il fait maintenant partie des ṭolba kouttâb (secrétaires) de Moulay Al-Ḥafîd. Son frère, Sî 'Abd al-Qâder, qui était qâḍy du Khloṭ et n'a pas été destitué, vit enfermé chez lui à El-Qçar, assez misérablement.

L'autre frère, Sî Aḥmed, également ṭâbb, qui était khalîfa de Sî Embârek, s'est enfui à Ouazzân où il est encore. On a dit que le Sultan l'avait accordé comme *'azzâb* à Moulay Eṭ-Tayyeb, *le mezouar* des Chorfa d'Ouazzân, mais il semble que le qâïd Remîqy, n'acceptant pas cette solution, a dû payer à la Cour pour faire rapporter cet ordre. La famille des Khamâmla est donc appelée aussi à disparaître.

§ 2. — Ṭlîq.

Comme nous l'avons déjà dit, les gens du Ṭlîq paraissent moins grossiers que ceux du Khloṭ. Leur manière de vivre est moins primitive, leur nourriture plus soignée, leurs costumes plus recherchés, leurs chevaux, leurs équipements mieux entretenus, en un mot, dans son ensemble, la tribu du Ṭlîq est plus aisée que celle du Khloṭ. Il en résulte que, quoique cette tribu ne soit pas beaucoup supé-

rieure en nombre à la moitié seulement de celle du Khloṭ. elle compte environ le même nombre de grandes familles.

On remarque en outre dans le Ṭlîq un fait qui se produit assez souvent dans une tribu inférieure en nombre à une autre tribu non seulement voisine, mais pour ainsi dire mélangée à elle : c'est que le sentiment même de sa faiblesse oblige ses membres à plus d'unité entre eux, afin de pouvoir mieux résister à l'influence étrangère. Ce sentiment d'union s'est encore accentué depuis que le Ṭlîq a été réuni au Khloṭ sous le gouvernement du qâïd Er-Remîqy. Les gens du Ṭlîq étaient en général dévoués à leur gouverneur, le qâïd Boû Selhâm bel-Herredya, Ṭlîq lui-même, et n'ont accepté qu'à regret d'être gouvernés par le Remîqy. Ils lui obéissent d'ailleurs, mais gardent un peu d'indépendance, ce qui oblige le Remîqy à les traiter avec plus de ménagements qu'il ne traite les Khloṭ.

Oulad Eç-Çaḥaràouy, اولاد الصحراوى.

Du douar des Oulad 'Ammâr, fraction d''Agbân. Feu Aḥmed El-Ammâry avait été surnommé Eç-Çaḥarâouy à cause de son teint très foncé qui le faisait ressembler à un natif du grand désert ; son fils Aḥmed a conservé ce surnom, il est protégé américain. Mouḥammad, fils d'Aḥmed, a été chaïkh des Oulad 'Ammâr ; il ne l'est plus mais reste dévoué au Makhzen. Il est actuellement un des cavaliers ṭlîq qui accompagnent le Remîqy. Les Oulad Eç-Çaḥarâouy sont une famille aisée, sans grande influence. C'étaient des chameliers importants, mais Mouḥammad Eç-Çaḥarâouy, ayant tué le mari d'une femme qu'il allait visiter de nuit, dut payer une très forte somme pour se tirer d'affaire et vendre la plus grande partie des chameaux que lui avait laissés son père.

Oulad Bel-Mahâchem, اولاد بن الهاشم.

Douar de Sereïma, fraction de Drîça. Le principal membre de cette famille est 'Alî bel-Mahâchem, qui a été protégé d'un Juif de Gibraltar, mais ne l'est plus aujourd'hui. La famille Bel-Mahâchem est alliée à celle des Bel-Herredya, à laquelle appartient le qâïd Boû Selhâm Bel-Herredya, qui a été acheté par le Remîqy. Les relations entre les Bel-Mahâchem et le nouveau gouverneur, sans être tendues, ne sont donc pas empreintes d'une absolue confiance.

Mouḥammad ben Boû Selhâm Boû Djemâ'a El-'Affâny, العفانى.

Cette famile, originaire des 'Afâfna (fraction de Drîça), habite le douar de Seyâr. Ce sont des gens qui ont une très mauvaise réputation depuis de longues années.

L'oncle de Mouḥammad, El-Djîlâny, dit El-Boûḥâty, qui habitait au Djebel R'eny, et son père, Boû Selhâm, étaient connus pour des bandits et des recéleurs des plus dangereux. Protégés d'une nation européenne, ils étaient surtout défendus, on ne sait pourquoi, par le Ḥâdj Mouḥammad Eṭ-Torrès, représentant du Sultan à Tanger, qui a la réputation d'être un des rares fonctionnaires honnêtes qu'il y ait au Maroc.

El-Djîlâny El-Boûḥâty a été tué d'un coup de fusil il y a une dizaine d'années en entrant à El-Qçar, à Dâr Debâr', un jour de marché. On affirme que l'assassin serait son neveu Mouḥammad. Il a laissé deux fils, 'Abd as-Salâm et Al-'Arby qui sont d'une moralité supérieure à la sienne.

Le frère d'El-Djîlâny, Boû Selhâm, dit Boû-Djemâ'a, est mort également il y a quelques années, laissant deux fils, Mouḥammad et un plus jeune, connu sous le nom de M'heiro : à propos d'une discussion survenue entre les deux frères relativement au partage du produit d'un vol, M'heiro voulut tuer son frère, qui le fit garrotter et l'aveugla lui-même en lui passant sur les yeux une faucille rougie au feu. Mouḥammad ne fut nullement inquiété, ni pour l'assassinat de son oncle, ni pour l'aveuglement de son frère. Il était en dernier lieu protégé américain ; mais il abandonna cette protection pour la protection anglaise. Toutefois, par une maladresse inexplicable, il quitta la protection américaine vers le 10 décembre de cette année, alors que la protection anglaise ne pourra lui être donnée qu'à partir du 1er janvier 1906.

Le qâïd Er-Remîqy, informé de cette solution de continuité dans la protection, dit-on, par un protégé américain qui bénéficiait de Mouḥammad ould Boû-Djemâ'a, fit arrêter ce dernier sous un prétexte quelconque.

S'il s'agissait de la part du Makhzen de faire une enquête sérieuse, quoique tardive, sur l'assassinat d'El-Djîlâny et sur l'aveuglement de M'heîro, on ne pourrait qu'applaudir à cette arrestation. Il ne s'agit malheureusement pas d'une œuvre de justice, mais simplement d'une occasion d'extorquer à Mouḥammad une somme considérable.

On parle d'un arrangement qui ferait entrer dans la caisse du Remîqy un millier de douros, mais l'affaire n'est pas encore conclue. Elle le sera sans doute sous peu, et naturellement, pour se rembourser des sommes qu'il aura dû payer pour recouvrer sa liberté, Mouḥammad ould Boû-Djemâ'a recommencera ses exploits.

Comme on le voit, cette famille jouit d'une triste notoriété, ce qui ne l'empêche pas d'être une des principales de la tribu, et à laquelle sa mauvaise réputation très méritée donne une réelle influence.

Oulad Ben 'Abd al-Djalîl, اولاد بن عبد الجليل.

Une des plus vieilles et des plus riches familles du Ṭlîq, habitant à El-'Ayâyda (Drîça).

Lorsque le Ḥâdj 'Alî Asṭôṭ était gouverneur d'Al-'Arâïch, du Khloṭ et du Ṭlîq, un Aḥmed ben 'Abd al-Djalîl était son khalîfa pour les deux tribus, résidant à El-Qçar. On parle encore de son faste et de ses folies avec la belle Eṭ-Ṭahara El-Beîtara. C'était à la fin du règne de Sidy Mouḥammad ; il n'y avait pas de protégés. Le Ḥâdj 'Abd as-Salâm El-Baqqâly Boû Qṭib et son nègre Sa'îd étaient tout puissants à El-Qçar et tous ces petits potentats faisaient ce qu'ils voulaient, écrasant complètement les populations sans aucun recours. C'étaient les derniers beaux jours du Makhzen, auxquels il voudrait bien revenir.

Un autre 'Abd al-Djalîl, Chaîkh 'Alî, était moqaddem des Ṭolba du Ṭlîq, amîn du Tertîb de 1881 et chaîkh pour le Ṭlîq tout entier, sous le gouvernement de Sî Aḥmed ben Et-Tahamy Asṭôṭ, gouverneur d'Al-'Arâïch et des deux tribus. Arrêté à Marrâkech, à l'instigation du qâïd El-Khalkhâly dont il voulait acheter le gouvernement, il resta deux ans en prison et n'en sortit qu'en payant 2 000 douros. C'était un merveilleux cavalier. Il est mort il y a six ou sept ans, laissant un fils, Sî 'Abd al-Djalîl ben 'Alî ben 'Abd al-Djalîl, qui a été associé agricole français, puis chaîkh et qui n'est plus maintenant qu'un simple cavalier du Makhzen.

Les Oulad Ben 'Abd al-Djalîl, qui ont été la plus grande kheîma du Ṭlîq, et même du Khloṭ, ont beaucoup perdu de leur importance.

Oulad El-Ga'âïchy, اولاد الكعايشى.

Debary, fraction des Cherqâoua du Bedoûr, sous le gouvernement du qâïd Mouḥammad ben 'Abdallah El-Feḍly Es-Sefyâny.

Cette famille a été associée d'un protégé américain d'Al-'Arâïch, puis un peu protégée par les chorfa d'Ouazzân lorsque Moulay l-'Arby cherchait à donner à son profit une valeur effective au dhaher accordé par le Sultan aux Cherqâoua du Bedoûr. Elle a enfin obtenu, pour échapper aux gouverneurs du Khloṭ et du Ṭlîq, de relever du qâïd des Sefyân, parce que celui-ci est beaucoup plus loin.

Boû Selhâm El-Ga'âïchy est depuis longtemps un des recéleurs les plus connus. L'endroit où il habite, près d'Ahl Sérîf, lui permet d'écouler sur la montagne les animaux volés. Il a été il y a cinq ou six ans arrêté par le Khalkhâly auquel il a payé 1 200 douros pour sortir de prison. Il est non seulement recéleur, mais il héberge les voleurs de la montagne ; il excite actuellement les Ahl Sérîf à razzier Ben 'Aîssa El-Bedry, qui déménage. En un mot, c'est un homme dangereux, et qui exerce par conséquent une certaine influence dans sa région.

Oulad El-Ḥarrâq El-Ḥaouâry, اولاد الحراق الحوارى.

Ce sont des habitants du douar de Ḥaouâra, de ceux qui seraient réellement chorfa comme descendants de Sidy El-Ḥaouâry, dont la qoubba est auprès du douar. Ils sont riches depuis plusieurs générations.

Le grand-père, Sî Boû Selhâm, était déjà riche ; son fils

le Ḥâdj Mouḥammad, a augmenté cette fortune et était certainement l'homme le plus riche du Khloṭ et du Ṭlîq. Sa fille a épousé Sî Mouḥammad ben 'Abd al-Kâder El-Khalkhâly. Le Ḥâdj Mouḥammad est mort il y six ou sept ans, laissant Boû Selhâm et Mouḥammad.

Le chef de la famille est actuellement Boû Selhâm. La fortune laissée par son père n'a pas diminué ; Boû Selhâm est protégé belge, il vient souvent à El-Qçar et se réunit chez le qâïd avec les notables de la tribu. On dit qu'il ne dédaigne pas de s'occuper d'affaires de vol, malgré sa fortune ; mais, pour les Arabes de sa condition, c'est une occupation, un sport en quelque sorte. Son oncle 'Amar, âgé et très riche, est un homme paisible. Les Oulad Al-Ḥarrâq ont une grosse influence en Khloṭ et Ṭlîq.

Oulad Boû Rebîa', اولاد بو ربيع.

C'est une des plus importantes familles du Ṭlîq, de la fraction de Chogrân et Ḥartân.

L'un d'eux, Sî Mouḥammad, très riche, était venu s'installer à El-Qçar. Sa veuve a épousé Sidy Mouḥammad Chérîf El-Baqqâly, d'El-Mers, à El-Qçar. Elle était fille du fqîh Jkhaṭân, et ce second mariage a été l'origine de la fortune des Oulad Baqqâl d'El-Mers[1].

Sî Mouḥammad avait laissé deux fils, Sî 'Abd al-Qâder, mort fou et ruiné, et Sî 'Alî, mort également, et qui avait eu d'une esclave négresse une fille qu'il avait reniée et vendue au qâïd 'Abd al-Qâder El-Khalkhâly. Cette fille, donnée par ce qâïd au Menebbhy, est devenue sa favorite.

Le plus notable de cette famille est aujourd'hui Aḥmed bel-Ḥâdj Mouḥammad Berrebîa'. Son père est mort assas-

1. Cf. sur les Chorfa d'El-Mers, *Arch. maroc.*, II, 2, p. 210 et seq.

siné, lui laissant une belle fortune, entre autres des maisons et un fondaq à El-Qçar. Aḥmed Berrebîa', sans s'occuper des affaires de la tribu, fait partie des notables qui sont consultés par le qâïd.

Boû Selhâm bel-Herredya.

Quoique le qâïd Boû Selhâm ben Maḥammed bel-Herredya soit exilé aujourd'hui à Marrâkech où il fait partie de la petite Cour de Moulay Al-Ḥafîd, khalîfa du Sultan, il est nécessaire de le mentionner parmi les principaux habitants du Ṭlîq.

Le qâïd Boû Selhâm a été chaîkh pour le Ṭlîq pendant une vingtaine d'années, avant d'être nommé qâïd à *ṭâba'* de cette tribu.

Complètement ruiné, ses biens saisis par le Makhzen, emprisonné à Fès, puis à Marrâkech, remis en liberté, mais interné à Marrâkech, le qâïd Bel-Herredya n'a plus guère que son souvenir dans la tribu. Son frère Qaddoûr est réfugié à Ketâma d'Ahl Sérîf, avec ce qu'il a pu sauver de ses biens. Un autre frère, de mère seulement, Mouḥammad ben Eṭ-Ṭayyeb, vit paisiblement à Sereîma ; c'est un homme très modeste et très simple, qui n'a pas été inquiété, quoiqu'ayant une assez belle fortune.

Oulad Zerouâl (des Oulad Boû-Chtâ, entre El-Haoura et Glâ).

Zerouâl El-Bouchty était un des principaux « chaîkh » du Ḥâdj 'Alî Asṭôṭ. Il a laissé plusieurs enfants dont les principaux sont : Ech-Châhed, Sî El-Djîlâny et Mouḥammad Ech-Châb. Le premier est mort il y a un an ; il était associé agricole d'un négociant français et a été remplacé

comme tel par son frère Djîlâny. Le troisième est chaîkh des Oulad Boû-Chtâ.

Ce sont des gens riches et honnêtes, qui jouissent malgré cela d'une véritable influence. C'est une des kheîma les plus justement considérées du Ṭlîq et du Khloṭ.

Oulad El-Kharrâq (Drîça).

Ils sont originaires des Oulad El-Kreiz, des Sefyân, et c'est toujours dans leur famille qu'est pris le moqaddem de Sidy Hilâl El-Kreîzy, qui se trouve à une petite distance au Sud de leur village.

Le plus notable est aujourd'hui le Ḥâdj Ech-Châhed, protégé américain, ce qui n'a pas empêché le qâïd Er-Remîqy de lui extorquer dernièrement une assez forte somme, on ne sait sous quel prétexte. Il possède plusieurs immeubles à El-Qçar et jouit d'une certaine fortune et d'une certaine influence dans sa région.

Oulad Er-Raḥla (des Oulad 'Ammar de Zouîten-'Agbân).

Le Ḥâdj Mouḥammad était chaîkh et amîn du Tertîb de 1881 ; il a laissé un fils, Boû Selhâm, qui a été chaîkh, puis protégé, et a perdu ces deux qualités ; il fait partie des cavaliers du qâïd et de son entourage politique. Il est très riche et jouit d'une bonne réputation, mais n'a aucune influence.

Oulad Bel-Biid (Chogrân et Ḥartân).

Originaires des Oulad Soulṭân, où ils habitent, ainsi qu'aux Freḥyîn.

Le qâïd 'Alî bel-Biid était amîn du Tertîb de 1881 et

chaîkh. Il est mort il y a une dizaine d'années, laissant quatre fils, Aḥmed, Djelloûl, Mouḥammad et ʿAbd as-Salâm. Le premier est chaîkh de trois ou quatre douars. Ils ont une assez grande fortune, mais une influence médiocre : ce sont d'honnêtes gens.

ʿAbd ar-Raḥmân El-Khaddâry (douar des Khedâdra, fraction Drîça).

Protégé américain, ainsi que son frère ʿAllâl, surnommé El-Harher, qui était chaîkh du qâïd Bel-Herredya pour la fraction de Drîça. Ils sont assidus tous deux auprès du qâïd Remîqy. Ils sont riches et ont une réelle influence dans la fraction de Drîça ; le Makhzen a intérêt à les ménager.

Ech-Chqîfyîn (Ṭlîq-guîch).

L'origine de la famille est *Boukharya* (des Bouakhar).

El-ʿAyyâchy Ech-Chqîfy était à Miknâsa chaîkh des Ṭlîq-guîch de l'ʿAqbat al-ʿAraby, près de l'Oued ech-Chedjera. Son fils, Sî Embârek, revenu sur le territoire de la tribu, est de ces gens dont les familles ont eu une certaine importance, en partie perdue, et qui font partie de la petite cour de tous les gouverneurs qui se succèdent. D'influence médiocre, de moralité douteuse, de dignité nulle.

El-Ḥâdj Dahan El-Bedry (Ouaroûr).

Son nom est ʿAbd ar-Raḥmân, mais dans le Khloṭ et le Ṭlîq on appelle fréquemment Dahan les gens qui portent ce nom.

Ce personnage, qui n'a jamais été ni protégé ni chaîkh, s'est vu extorquer l'an dernier 600 douros par le qâïd Boû

Selhâm bel-Herredya, sous prétexte qu'il ne voulait pas envoyer son fils à cheval pour l'accompagner. C'est un ṭâbb modeste et honnête, assez riche, mais sans aucune influence.

Ben 'Aissa El-Bedry (El-Outah, près d'Ahl Sérîf).

Ce personnage, très riche et prodigieusement avare, a été concédé dernièrement par Moulay 'Abd al-'Azîz, comme *'azzâb*, à Moulay Eṭ-Tayyeb, fils de Moulay l-'Arby, chérîf d'Ouazzân, avec tout son douar.

Le qâïd Remîqy ne reconnaît cette concession que pour Ben 'Aîssa et deux de ses parents, tandis que le chérîf réclame plus de 20 personnes. Ces gens sont très riches, mais dépourvus d'énergie et d'influence.

El-Ḥâdj Boû Selhâm El-Ḥaouâry, dit *El-Boû*.

Ce personnage, un peu boiteux, n'est pas très riche, mais intrigant au plus haut degré. Protégé américain, ami du qâïd, se mêlant de tout, remuant, voleur, pas mauvais homme au fond, mais incapable de faire du bien et pouvant mettre le feu à la tribu par son esprit d'intrigue.

El-Brakta (Chougrân).

Le plus notable de cette sous-fraction qui est nombreuse est Sî Mouçṭafa El-Berkaty, très âgé, très riche et très honorable. Son fils, Sî Mouḥammad, est chaîkh un peu malgré lui à la sous-fraction des Brakta, qui tiennent à l'avoir à leur tête.

E. Michaux-Bellaire et G. Salmon.

NOTES SUR LE RIF[1]

§ I. — Hospitalité et protection des étrangers.

Les Rifains sont généralement peu hospitaliers, comme tous les montagnards. L'*akhamet en thimga* ou « maison des hôtes » est assez rare. Quelques notables ont quelquefois, non loin de leur demeure, une petite nouwâla pour recevoir les pauvres ou étrangers de passage.

Les hôtes du village sont ordinairement reçus à la mosquée. On le désigne sous le nom de *anbadjioûn*, انجيون. Après les salutations d'usage, l'hôte dit : *Oussighed dha naouji an taddaret*, وسيفد ذا نوجى ان تادارت. « Je viens comme hôte de (votre) maison ». C'est l'équivalent de l'expression employée chez les Arabes : ضياف ربى وضيافكم. Les habitants lui demandent d'abord son origine, d'où il vient, où il va, etc. On l'introduit ensuite à la mosquée avec quelques personnes de la dechra et une conversation s'engage sur les nouvelles qu'il apporte. Si l'hôte est un homme de peu d'instruction, il ne parle que de la région d'où il vient, des succès de telle ou telle tribu sur ses voisines, de la mort de tel personnage religieux, des agissements des hauts fonctionnaires du Makhzen, et enfin des faits et gestes des Européens au Maroc,

1. Suite des renseignements sur l'organisation politique et administrative du Rîf, que nous avons donnés dans un des fascicules précédents.

s'il vient de la côte. Ces nouvelles sont toujours plus ou moins dénaturées. Si l'hôte est un homme lettré ou un chérif, il est reçu par les notables et les tolba de la fraction.

Après la prière du Moghreb, l'invité doit manger à la mosquée avec le ṭâleb ou chez celui qui l'invite. Dans ce dernier cas, la nouwâla est séparée en deux par un tapis. Le chef de famille doit manger avec l'invité, en prenant soin de commencer le premier, usage répandu d'ailleurs dans tout le Maroc septentrional. Au cours de leur conversation, l'invité doit parler tout bas, de manière que les femmes qui se trouvent de l'autre côté de la tenture ne puissent pas entendre sa voix.

Si l'invité est une personne importante, on égorge un mouton en son honneur ; ce sacrifice s'appelle *thaghres* (égorgement). Le plat préféré est celui de *seksou dhou-ksoum*, couscous à la viande. Ce plat est porté dans une *thabgath* ou *gça el-'aoud* en arabe, plat fabriqué en bois blanc. Pour ne pas salir le tapis, ce plateau est placé dans un *andou*, sorte de dessous de plat en alfa ou en fibre de palmier nain. Quelquefois la viande fraîche est remplacée par de la viande sèche ou *aksoum youzghin*. Après le dîner, l'invité est conduit à la mosquée pour y passer la nuit.

§ 2. — Le commerce et les Juifs.

Le Rifain n'est pas commerçant comme certaines peuplades de race berbère, les Soussis et les Kabiles d'Algérie par exemple. Il est généralement cultivateur ou jardinier. Son commerce est surtout local ; il ne va pas de tribu en tribu, comme les colporteurs indigènes de l'Algérie, mais vend dans les marchés voisins de sa tribu. Dans les marchés des tribus, chaque commerçant rifain ou israélite est installé sous une nouwâla ou une tente.

Les Israélites ne peuvent pas rester fixés dans un marché, car ils sont souvent pillés par les gens des environs ; leurs nouwâla sont souvent incendiées après le marché. Les commerçants israélites de l'intérieur du Rif sont peu nombreux. Ils habitent généralement auprès du qâïd ou d'une famille riche et puissante. Ces derniers sont de véritables protecteurs des Israélites, qui sont d'ailleurs considérés comme des serfs. On dit couramment que tel Juif est l'esclave de tel qâïd ou de tel notable. En conséquence, il doit être respecté et son bien inviolable. C'est un *zouag* analogue à celui qui s'attache aux ḥorm des zâouyas. Porter préjudice à un Israélite, c'est faire injure à son protecteur et maître.

En retour, l'Israélite joue le rôle de banquier du qâïd. Il lui prête de l'argent, lui fournit des marchandises. Si le Makhzen impose au qâïd le versement d'une somme d'argent qu'il ne possède pas, il a toujours recours au Juif pour la lui prêter, moyennant intérêt. Le refus d'un Juif de rendre ce service à son qâïd lui fait perdre sa protection. Il ne tarde pas à être dévalisé et obligé de quitter le pays. C'est pour cette raison que les Israélites sont peu nombreux au Rif ; ils séjournent rarement plus de cinq ou six ans dans la même fraction.

Les Juifs non protégés ou inconnus ne peuvent traverser le Rif que difficilement. Quelques-uns se déguisent en Rifains, mais ils risquent d'être reconnus et mis à mort.

Un Israélite de l'intérieur porte rarement plainte contre ses agresseurs, à moins d'être protégé par une puissance européenne.

Les Israélites du Rif sont généralement illettrés. Il leur est presque impossible en effet d'apprendre l'arabe au Rif, les musulmans se refusant à leur servir d'instituteurs. Aussi les Juifs sachant écrire l'arabe sont-ils en très petit nombre, néanmoins ils parlent cette langue ainsi que le rifain.

Le développement du commerce israélite au Rif est très difficile. Les Juifs qui habitent cette province sont tous

d'origine étrangère. Ils y restent deux, quatre, six ans tout au plus et repartent se fixer ailleurs. Ceux qui veulent séjourner plus longtemps dans le pays sont contraints d'embrasser l'islamisme et encore ces néophytes sont-ils surveillés étroitement par leurs nouveaux coreligionnaires. Ils sont tenus avant tout de changer de noms. Ces convertis se livrent généralement au commerce et quelquefois à la culture.

Un des motifs qui poussent les Juifs à embrasser l'Islam est le manque d'écoles israélites et d'édifices religieux, en un mot, leur isolement intellectuel au milieu des Rifains.

Trois catégories d'importateurs se disputent le commerce du Rif: le commerçant en gros qui habite le littoral, son représentant dans l'intérieur du Rif, et enfin le simple colporteur qui fréquente tous les marchés de la région rifaine.

Le commerçant en gros ne se rend jamais dans l'intérieur, à moins d'être le protégé d'un qâïd ou d'une puissante famille; le principal article d'importation étant les armes de contrebande, l'importateur est obligé de résider dans les environs des villes de la côte, Tétouan, Melilia, Alhucemas. Il est l'intermédiaire entre l'Europe et les Juifs de l'intérieur.

A Melilia, beaucoup de Juifs pratiquent la contrebande d'armes, tels que Isaac ben Hamon, Bensousan, Léon ben Lazraa, etc. Ces derniers faisaient ce commerce publiquement il y a quelque temps. Ils n'ont cessé qu'à la suite des hostilités entre l'Espagne et les Guelaya. Le général Margallo a d'ailleurs été accusé d'avoir fermé les yeux sur ce commerce. Depuis cette époque, la contrebande se pratique secrètement. Le marché de Melilia est fréquenté par les Guelaya, les Beni Bou Yahyi et les Beni Cheker. Il y a surtout deux fractions de la tribu des Guelaya qui le fréquentent journellement. Les Kebdana et les Tamsaman viennent de temps à autre.

Le ḥorm qui protège le Juif en territoire rifain n'a pas son origine dans le caractère sacré et inviolable du protecteur, mais dans sa force matérielle. C'est ainsi qu'un Juif ne pourrait se réfugier dans une zâouya de chorfa, par exemple. Mais si, étant poursuivi, il se réfugie sous la protection d'un personnage puissant, il échappe à tout danger, Cette coutume est si bien observée qu'un Juif réfugié peut être la cause d'hostilités entre deux tribus ou deux familles.

Les Juifs du Rif sont vêtus comme les autres Rifains, mais ils portent une calotte noire et des babouches noires. Ils n'ont pas le droit de monter à cheval, à moins qu'ils n'accompagnent leur qâïd et ne soient protégés par lui. Leur vie, comme leur demeure, est très simple et complètement dépourvue de confortable, même s'ils sont riches.

Il leur est défendu d'acquérir aucun bien immobilier.

En général, les Juifs du Rif sont tous commerçants. Quelques pauvres cependant exercent les métiers de belr'adjy (cordonnier), de bijoutier, etc...

§ 3. — Armement des tribus rifaines.

Les populations du Rif et de l'Andjera sont en relations constantes avec le Sud de l'Espagne et principalement Gibraltar et Malaga pour le commerce des armes et des munitions de guerre.

Les cartouches sont expédiées dans des sacs et gardées en dépôt dans l'intérieur du Rif, ou alors réparties entre plusieurs familles. Quelques familles forment entre elles de véritables sociétés, composées de cinq à vingt personnes, ayant un capital s'élevant parfois à plusieurs milliers de douros. Les sociétaires désignent alors l'un d'entre eux qui est chargé de l'achat d'un certain nombre de fusils et de cartouches. C'est ainsi que, dans ces derniers temps, la région

du Rif est devenue un véritable grenier de munitions de guerre. Les armes se vendent d'ailleurs assez bon marché. Voici les noms et les prix des armes répandues au Rif.

1° *Qelata*, remington, fusil préféré des Rifains qui le reçoivent soit d'Espagne, soit d'Angleterre, au prix de 40 à 50 douros ;

2° *Khammâsya*, mauser, moins recherché que le précédent à cause probablement de son prix élevé, de 80 à 90 douros ;

3° *Settâchya*, riflet à seize coups, de 35 à 40 douros ;

4° *Etnâchya*, à douze coups, au même prix que le précédent ;

5° *Boû-hofra*, fusil de l'infanterie du Makhzen, de 30 à 35 douros ;

6° *Bou-zekroum*, appelé *abaja* au Rif, fusil de chasse assez rare, réformé en Espagne :

7° *Moukahla*, fusil à pierre, fabriqué au Rif ou au Sous et réservé aux parades des fêtes religieuses et des mariages.

Les revolvers sont peu appréciés des Rifains. On en trouve cependant de deux sortes : le revolver à six coups, d'Espagne ou d'Angleterre, et celui à deux coups fabriqué au Rif. Le prix du premier varie naturellement en raison du calibre et de la provenance, de 15 à 35 pesetas hassani. Le revolver à deux coups se vend seulement 10 pesetas hassani, c'est-à-dire qu'il n'a pas de prix.

Les Rifains ne fabriquent pas de sabres, mais ils en font venir d'Espagne pour faire des baïonnettes. Les armuriers du Rif se chargent de cette transformation ; ceux de Tétouan ont la même spécialité.

Presque chaque famille du Rif possède au moins une machine à recharger les cartouches. Quelques familles font un grand commerce de cartouches ainsi fabriquées par elles. Ces appareils proviennent d'Espagne et sont importés par des Juifs.

Les Rifains fabriquent également de la poudre, mais ils préfèrent celle qui leur vient d'Espagne. Le prix de ces différentes poudres est une preuve de l'infériorité reconnue de la poudre rifaine : la poudre du pays vaut 1 peseta la livre, la poudre anglaise 2 pesetas 50, la poudre espagnole 1 peseta 50.

La poudre anglaise est de beaucoup celle qu'ils préfèrent ; ils la reçoivent de Gibraltar sur des voiliers rifains. Il y a deux qualités de poudre rifaine : la fine et la grosse, cette dernière réservée au remington ou qelata et aux fusils de fête. Les Rifains ne payent aucun droit sur la fabrication et la vente de la poudre.

Le commerce des armes et des munitions entre l'Espagne et le Rif commence à perdre de son importance, les tribus étant déjà suffisamment approvisionnées. Il n'y a pas d'arsenal pour la conservation des armes et la fabrication de la poudre : ce sont les particuliers qui fabriquent pour eux et pour la communauté. Il existe cependant des dépôts d'armes dans les *qaçba* ou résidences des qâïd, pour leur famille et leurs clients, ou encore pour le Makhzen en cas de soumission momentanée de la tribu. Chaque Rifain a son fusil chez lui ; les familles riches en possèdent même un certain nombre à la disposition des pauvres en cas de guerre.

Il n'existe au Rif que quelques canons datant de Moulay Slimân. La grande tribu des Guelaya en possède trois ou quatre avec lesquels elle a voulu se défendre contre les Espagnols ; leur portée est insignifiante. Pour se servir de ces canons, les Rifains mettent d'abord une portion de poudre qu'ils jugent convenable, puis des pierres de silex et du fer. Ils placent ensuite le *maadjoun*, qui n'est autre qu'une portion de poudre mélangée avec de l'eau et formant une substance pâteuse ; ils s'en servent comme de mèche qu'ils font entrer dans un trou situé à l'extérieur du canon. Après avoir orienté le canon du côté de l'ennemi, ils

mettent le feu à la mèche et se sauvent aussitôt par crainte d'une explosion. Cet accident arrive parfois et cause toujours de nombreuses victimes.

Les Rifains sont généralement de bons tireurs, mais avec leurs fusils à pierre seulement. Ils ignorent la pratique du fusil moderne et ne savent pas se servir de la hausse. Ils font fréquemment des exercices de tir au fusil de guerre, surtout à l'époque du Mouloûd ; mais c'est à peine si, à une distance de cent mètres, un dixième des balles touche au but.

Ils acquièrent leurs notions de tir dans les exercices des confréries de tireurs, *remât*, dont ils font tous partie. La principale confrérie de ce genre est celle de Sidi 'Alî ben Nâcer, de laquelle est issue la branche des Oulad Sidi Aḥmed ou-Moussa. Ces derniers se divisent en trois groupes : le premier professe le tir, le deuxième l'acrobatie, le troisième la danse. Les affiliés au deuxième groupe parcourent souvent l'Europe et l'Amérique pour donner des représentations dans les cirques ; ceux du troisième ne voyagent qu'au Maroc et en Algérie.

La confrérie de Sidi 'Ali ben Nâcer a des adeptes et des *moqaddem er-remât*, maîtres de tir, dans tout le Rif. Ces moqaddem se tiennent à la disposition de toute personne qui désire apprendre le tir. Ils ne sont pas payés mais reçoivent des cadeaux en nature de leurs élèves. Ces moqaddem reçoivent fréquemment la visite de leurs collègues du Soûs, de la zâouya mère de Sidi 'Alî ben Nâcer. Ils sont toujours avisés à l'avance de leur arrivée dans telle ou telle tribu ; ces moqaddem soussis voyagent toujours séparément, mais escortés chacun de dix ou quinze hommes.

En arrivant à la dechra, ils sont reçus naturellement avec des transports d'allégresse. Tous les habitants viennent autour d'eux pour écouter la lecture d'un recueil de hadith, et, plus souvent encore, de légendes concernant la guerre,

traits de courage, etc... Certains moqaddem sont des *meddâh,* qui chantent des poèmes guerriers. D'autres enfin enseignent le tir. Outre ces personnages, il vient aussi de la zâouya de Sidi 'Alî des *chioûkh er-remât,* qui habitent en temps ordinaire auprès de la zâouya et sont des descendants du fameux marabout. Ils voyagent de tribu en tribu, accompagnés d'une troupe de 90 hommes.

§ 4. — Les Rifains en guerre.

Les expéditions guerrières sont fréquentes chez les Rifains ; elles sont dirigées soit contre le Makhzen, soit, plus souvent, contre des tribus ennemies. Avant l'ouverture des hostilités, les chorfa ou les marabouts ayant le plus d'influence sur les deux partis proposent leur médiation. Leurs démarches n'ayant pas abouti, ils restent à l'écart et sont alors inviolables. Chaque quart ou fraction de la tribu possède un drapeau dont le porteur est à la fois le chef de la fraction ou *amr'âr*. Si son âge ne lui permet pas de porter les armes, c'est l'aîné de ses fils, ou à son défaut le plus vaillant de sa famille, qui est reconnu par la djemâ'a digne de porter le drapeau. Quelquefois le chef militaire n'est pas le porte-drapeau ; en ce cas, ce dernier est tenu de suivre le chef de sa fraction. Lorsque les combattants sont à cheval, ce qui est rare, le porte-drapeau doit placer cet emblème devant lui, et, au moment du combat, sur son épaule. Le Rifain préfère mourir que de perdre son drapeau au combat.

Lorsqu'un homme refuse de marcher au combat, il est immédiatement mis en prison et ses biens sont saisis par la tribu. Il ne peut recouvrer sa liberté qu'à condition de verser une indemnité en rapport avec sa situation ou celle de sa famille ou de sa dechera ; après quoi, il est expulsé de

sa tribu, comme un homme sans honneur ni dignité. Le pauvre homme éprouve alors les plus grandes difficultés à s'assimiler à une autre société, surtout si celle-ci apprend le motif pour lequel il a dû abandonner son pays natal. Cependant la djemâ'a, à la demande de la famille de l'intéressé, peut quelquefois prendre la décision de le laisser dans sa tribu.

Les marabouts et les chorfa ne doivent pas porter les armes contre leurs coreligionnaires. Les biens des chorfa sont inviolables. La tribu, victorieuse ou non, doit, avant tout, respecter les biens de ces personnages religieux. En cas d'indemnité de guerre à verser aux vainqueurs, la tribu ne doit pas imposer les marabouts ni les chorfa.

En cas de guerre contre les *Iroûmin* (les chrétiens), on fait immédiatement la statistique des armes et autres munitions de guerre. Cette opération se fait sans aucune difficulté, chaque individu préférant avouer le nombre des armes qu'il possède ou des cartouches dont il peut disposer. Après cette opération, les fusils de réserve sont distribués à chacun des combattants dépourvus d'arme et les cartouches réparties entre tous les membres de la tribu.

§ 5. — Le Makhzen et le prétendant au Rif.

Le Sultan actuel a complètement perdu tout prestige et toute autorité sur les populations rifaines, même au point de vue religieux. L'insoumission du Rif a d'ailleurs des causes nombreuses et remonte loin dans l'histoire. Elle a été accrue encore dans ces dernières années par les relations du Sultan avec les Européens et par ses tentatives d'innovation.

Le Makhzen a essayé, depuis ses embarras de l'an dernier,

à se rapprocher du Rif, qu'il considère comme une barrière infranchissable entre l'Europe et le centre de l'empire. Après l'emprunt de mai 1904, le Sultan a offert de nombreux cadeaux en nature aussi bien qu'en espèce à de grands chefs des tribus rifaines. Leurs promesses de soumission n'ont jamais été suivies d'effet, et les négociations du prétendant ont déjoué la diplomatie de Fès. Le Sultan n'a d'ailleurs d'autres représentants politiques au Rif qu'un certain nombre de chorfa dévoués.

Il y a quelques années, Boû-Ḥamara vivait misérablement à Tlemcen dans les cafés maures ; il exerçait dans cette ville le métier de tailleur de burnous.

Possédant un peu d'instruction, mais surtout rusé et astucieux, il commença par affecter des allures prophétiques. Il se disait originaire de Cherrada, région située sur la route de Tanger à Fès, aussi fut-il confondu au début avec un nommé Zerhoûny, du Djebel-Zerhoûn. Son séjour fut long à Tlemcen, où il était marié avec une Tlemcénienne.

Son ami fidèle, qui devint son disciple et plus tard son aide de camp, était un nommé Salâḥ. Tous deux professaient les doctrines chadhouliennes. Les élèves de Boû-Ḥamara étaient surtout d'origine marocaine. Dès qu'il fut reconnu comme moqaddem des Chadhoulya, il entreprit un voyage dans la province d'Oran et d'Alger, principalement dans les villes où il existe des zâouya de Chadhoulya, notamment Mostaganem, Oran et Teniet el-Ḥad.

Quelque temps après ce voyage en Algérie, il pénétra au Maroc, séjourna sur la frontière et commença à prêcher ouvertement la révolte contre le Makhzen et le Sultan. Le nombre de ses partisans ne tarda pas à causer de sérieuses inquiétudes au gouvernement chérifien.

Son principal lieutenant et le plus dévoué était Sîd Salâḥ qui était venu le rejoindre quelque temps après avec

sa femme et le père de celle-ci. Il fut nommé vizir dès son arrivée au camp de Boû-Ḥamara. Bientôt après, il fut envoyé avec un groupe de quelques personnes comme délégué auprès du qâïd Ḥâdj Moḥammed Ez-Zekraouy de la tribu des Zekkâra. Les membres de cette délégation furent massacrés avec leur chef Salâḥ.

Les Zekkâra fréquentent souvent les marchés de la frontière algérienne, notamment Tlemcen, Mar'nya et Oujda, où ils sont très connus pour leur industrie des tapis d'alfa appelés *ḥceîra zekkârya*, et fabriqués par leurs femmes. Tlemcen est habité par un certain nombre de tolba d'origine zekkarienne qui font diverses études.

Si le Rif accueillit le prétendant à bras ouverts, ce ne fut pas par suite de son influence religieuse ; mais au début du soulèvement de Boû-Ḥamara, les Rifains crurent fermement que ce personnage n'était autre que Moulay Moḥammed, frère du Sultan, dépouillé de son autorité par ce dernier. Le silence du Makhzen, qui négligea d'affirmer que Moulay Moḥammed était en prison à Fès, donna quelque vraisemblance à ces racontars.

Les Rifains disent que Moulay Moḥammed avait reçu la bénédiction des Oulad Sidi Zayoûn de Fès. Ces derniers ont toujours exercé une grande influence sur les milieux chérifiens et fourni des 'oulama pour l'instruction des sultans du Maroc. Le jour où Moulay Moḥammed avait été fait prisonnier par son frère, un des Benî-Zayoûn avait dit : « Vous souffrirez l'injustice, mais un jour viendra où vous vous emparerez du trône. »

La défection du fils de Boû-'Amâma de la cause du prétendant n'amoindrit en aucune manière les forces de ce dernier. Le jeune Boû-'Amâma, devenu partisan du Makhzen, s'établit à Oujda, attendant la défaite du prétendant pour faire venir sa femme et ses enfants dans cette ville. Il y acquit un certain ascendant, qui porta ombrage au chef de

la maḥalla chérifienne. Celui-ci, ayant résolu sa perte, l'invita chez lui et lui offrit le thé. Au moment ou Boû-'Amâma allait sortir, il fut entouré par les soldats du Makhzen et jeté en prison. Le chef de la maḥalla prétendit que cette arrestation était motivée par un ordre du Sultan et qu'il n'avait fait qu'exécuter cet ordre. Un ami du fils de Boû-'Amâma vint alors trouver le qâïd avant l'envoi du prisonnier à Fès, via Tanger, et lui demanda des explications sur cet incident ; il en obtint une réponse analogue. Il demanda alors de voir la lettre chérifienne, mais on ne put la lui montrer et il partit avec la certitude qu'elle n'avait jamais existé.

Cet ami du fils de Boû-'Amâma n'était autre qu'un descendant d''Abd el-Qâder, dont les journaux avait annoncé le prochain passage en Algérie, venant de Constantinople où il était lieutenant-colonel. Cette nouvelle était d'ailleurs inexacte. C'était seulement depuis près d'un an que ce petit-fils d''Abd el-Qâder avait fait son apparition au Maroc, à Tanger, d'où il avait disparu subitement. Un de ses parents habitant Tanger, interrogé à son sujet, avait répondu qu'il ignorait la destination de ce personnage, mais peu de temps après, on avait appris qu'il était allé à Melilia, était passé de là au camp du prétendant dont il était devenu un des meilleurs lieutenants. Ce personnage, réconcilié avec le Makhzen, était de passage à Tanger dernièrement, se rendant à Fès. Il possédait deux superbes chevaux qu'il emmenait dans la capitale du Maroc.

A. Rezzoûk.

CÉRÉMONIAL QUI ENTOURE L'ARRIVÉE DU SULTAN A RABAṬ

Par sa situation même à l'Ouest des redoutables tribus *Zemmoûr* et *Za'er* qu'elle est censée tenir en respect, la place forte de *Rabaṭ* est appelée à recevoir fréquemment la visite des Sultans du Maroc, soit au cours de leurs déplacements de *Fès* à *Merrâkech*[1], auquel cas elle constitue pour eux un gîte d'étape bien défendu, soit qu'ils veuillent simplement y faire un séjour. Les confortables installations de *Dâr El-Makhzen* et d'*El-Guebibât*[2] leur permettent alors de goûter en paix le charme d'un panorama splendide, tandis que d'immenses jardins[3] leur offrent en abondance les produits d'un sol généreux.

L'arrivée du Sultan est toujours annoncée longtemps à l'avance par une « lettre bénie » dont lecture est donnée en la mosquée dite الجامع الكبير ou grande mosquée.

Puis, deux ou trois jours avant celui où aura lieu l'entrée

1. On sait que, pour aller de Fès à Merrâkech, ou vice-versa, le sultan ne peut suivre la route directe qui traverse des tribus insoumises et se voit obligé de longer le littoral pendant la plus grande partie du trajet.

2. Ce nom signifie les petites qoubba, les petits dômes.

3. Beaucoup de ces jardins ont été confisqués, par le sultan, à des particuliers qui avaient le tort d'être trop riches, ou à de hauts fonctionnaires envoyés en disgrâce. Les noms sous lesquels on les désigne encore rappellent cette origine, on a notamment la *'arça Bargachya,* ancienne propriété de la famille *Bargach* et la *'arça Menebbehya* ancienne propriété du ministre *El-Menebbehy*.

solennelle, le *berraḥ* (crieur public) parcourt les rues et places de *Rabaṭ* et prévient les habitants par la formule suivante énoncée à forte voix :

لا اِلَه الّا الله محمد رسول الله يا بحريّة يا طبجية يا كبار اهل
البلد تعرّضوا لسيدِنا يدخل النهار الفلانى ان شاء الله

« *Il n'y a de Dieu que Dieu ! Moḥammed est l'envoyé de* « *Dieu ! O marins ! ô artilleurs ! Et vous, notables habitants* « *de la ville ! portez-vous au-devant de notre seigneur qui fera* « *son entrée tel jour, s'il plaît à Dieu !* »

Selon que le Sultan doit arriver par le *R'arb* ou par le *Ḥaouz,* une députation des tribus du *Ḥaouz* ou de celles du *R'arb* se rend à *Rabaṭ* pour assister à l'entrée solennelle.

Le matin du jour fixé pour cette cérémonie, toutes les troupes, les équipages des mahonnes du port, le monde officiel de Rabaṭ et une partie de la population, ainsi que les délégations des tribus sortent de l'enceinte intérieure de la ville et se rendent à *Bâb Merrâkech*[1], porte sise sur la face Sud-Ouest de l'enceinte extérieure, toujours affectée à cette cérémonie et ouverte seulement pendant les séjours du sultan. Tout le cortège se range sur l'espace compris entre *Bâb Merrâkech* de l'enceinte extérieure et *Bâb Er-Rouâḥ* de l'enceinte intérieure.

Les artilleurs, les marins des mahonnes[2], les fantassins

1. Cette porte est désignée aussi sous le nom de *Bâb El-'Adîr El-Barrany* parce qu'elle donne accès direct au terrain de campement habituel de la *meḥalla* en colonne.

2. Ce sont les marins des mahonnes que l'on désigne sous le nom de *baḥrya.* Bien qu'ils n'aient rien de militaire on a pour eux presque autant d'égards que pour les artilleurs, le berraḥ s'adressant à eux expressément, ainsi que nous l'avons montré plus haut, dans toutes les communications qu'il est chargé de faire au public. Peut-être

et les contingents *Touarga*[1] font la haie sur le parcours que suivra le sultan. Près de *Bâb Merrâkech* se tient le *qaïd* de Rabaṭ entouré des hauts fonctionnaires et des notables, tandis que le *qâḍi* et les *'adoul* se rangent devant *Bâb Er-Rouâḥ*.

Au moment où le Sultan et son cortège franchissent la porte de Merrâkech, le qaïd de la ville s'avance seul et prononce, au nom de tous, la بيعة (*bî'a*) ou formule d'hommage que chacun répète après lui en s'inclinant et qui est la suivante :

الله يبارك فى عمر سيدي « Que Dieu bénisse infiniment les jours de mon Seigneur ! »

La formule prononcée, le qaïd et sa suite vont se ranger derrière le Sultan et son entourage pour assister avec lui au défilé de la *meḥalla* (colonne) qui accompagne le souverain : les fantassins réguliers (*'asker el-mechi*) passent et vont installer leur camp au lieu dit *el 'adîr el-barrâny*, vaste terrain de campement qui confine, d'une part, à l'enceinte intérieure, derrière le Dâr El-Makhzen, et, d'autre part, aux faces qui forment l'angle Sud-Ouest de l'enceinte extérieure.

Puis on voit défiler la suite qui comprend les cavaliers *mechâourya* et ceux du *guich*, les *kouttab* ou secrétaires des ministres, les *mezrâguya*, les *chouâqrya* ou sapeurs, les *ahl el-frâch*[2], etc., etc. Ce défilé ne doit pas manquer d'originalité et de pittoresque. Toute cette suite se rend à l'inté-

sont-ils considérés comme les héritiers, les dépositaires des vertus guerrières des anciens pirates, peut-être aussi le fait qu'ils font un métier dangereux en franchissant la redoutable barre du port, en impose-t-il aux citadins efféminés?

1. Nous étudierons sous peu, l'organisation de ces contingents.

2. Le lecteur trouvera l'explication détaillée de toutes ces diverses fonctions dans Eug. Aubin, *Le Maroc d'aujourd'hui*. Paris, 1904 et dans Cousin et Saurin, *Annuaire du Maroc*. Paris, 1905.

rieur de la vaste enceinte de Dâr El-Makhzen où elle s'installe, dans l'emplacement que l'on désigne sous le nom de Touarga parce que c'est le quartier des contingents Touarga.

Enfin, ce défilé terminé, le sultan et son entourage franchissent Bâb Er-Rouâḥ et pénètrent dans l'enceinte des Touarga et de Dâr El-Makhzen par *Bâb El-Taḥtya*[1] tandis que, dans toutes les batteries, le canon tonne. Le Sultan et sa « maison » s'installent dans les bâtiments de Dâr El-Makhzen. Quant aux ministres et à leurs secrétaires ils se logent en ville ou restent sous leurs tentes et se rendent chaque jour, pour le service, dans les *benaïq* ou bureaux qui leur sont réservés dans les dépendances de Dâr El-Makhzen[2].

Pendant le séjour.

Pendant tout le temps que le Sultan passe à Rabaṭ, tous les cavaliers mechâourya, Touarga et autres se livrent chaque après-midi au *la'ab el-khil* ou *fantasia*.

Trois fois par jour : le matin, à midi et au coucher du soleil, les Touarga sortent le petit *mehrâs* ou mortier qui se trouve près de la qoubba de *Sîdî Moḥammed ben 'Abd-Allah* et soulignent d'un coup de canon les trois portions principales de la journée.

Matin et soir, la musique du souverain lui donne une aubade.

Le lendemain de l'arrivée, le sultan reçoit les qaïd des tribus voisines qui viennent lui apporter la *hedya* de leurs

1. Ou porte des *Touarga taḥtya*, par opposition aux *Touarga foûqya* qui ont aussi leur porte spéciale dite *Bâb El-Fouqya*.

2. Voir, à titre de curiosité, le plan de Dâr El-Makhzen, fait par un feqîh du pays et reproduit dans un des précédents numéros des Archives marocaines.

sujets plus leurs cadeaux personnels. De même, le qaïd de Rabaṭ et celui de Salé, entourés chacun de quelques notables, viennent apporter la *hedya* des deux villes et les présents qu'ils croient devoir faire de bonne grâce pour éviter d'y être contraints de désagréable façon. Enfin une députation des Juifs[1] de Rabaṭ et de Salé viennent apporter quelque cadeau considérable produit des collectes effectuées dans leurs *mellaḥ* respectifs.

Le vendredi, le Sultan va diriger la prière de l'*'acer* qu'il fait une fois sur deux dans la mosquée de la *qaçba* جامع القصبة et dans la mosquée dite جامع السُّنّة (*Djâma' Es-Sounna*).

A cet effet, il part à cheval, entouré des hauts fonctionnaires, des Chorfa et des représentants des tribus. La musique et les troupes régulières forment cortège.

Quelques jours avant de quitter Rabaṭ, il est d'usage que le Sultan accomplisse la visite de toutes les mosquées et tombeaux de saints, de Rabaṭ et de Salé. Il a ainsi d'assez longs trajets à parcourir et, sur tout le parcours, se tiennent les quémandeurs de tout sexe et de toute race. S'ils parviennent, malgré l'escorte, à attirer sur eux l'attention du souverain et à lui faire tenir une requête, soit verbale, soit écrite, ils sont presque sûrs d'être agréés.

Il s'agit, le plus souvent, de la mise en liberté d'un prisonnier ou d'une demande de secours.

Aussi le souverain est-il toujours accompagné d'un *amin* que l'on nomme *moul ech-chekâra*, l'homme à la sacoche, parce qu'il est, en effet, muni d'une sacoche dont il retire à chaque instant les sommes que le Sultan l'invite à remettre aux quémandeurs ou aux gardiens des tombeaux de saints.

L'installation d'El-Guebibât, gros amoncellement de

1. Ce fait est rapporté, en détail, dans Narcisse Cotte, *Le Maroc contemporain*. Paris, 1860, p. 140.

constructions, mal entretenu à l'extérieur, sert au sultan de retraite lorsqu'il veut oublier la vie officielle et consacrer ses loisirs à contempler la mer qui vient déferler jusqu'au pied des murs.

L. Mercier.

INFLUENCE DES LANGUES BERBÈRE ET ESPAGNOLE SUR LE DIALECTE ARABE MAROCAIN

Dans l'immense région qu'on est convenu de désigner sous le nom de Maroc, nous voyons des races diverses en contact continuel, des dialectes variés qui réagissent les uns sur les autres et se font des emprunts réciproques. Il en résulte, pour chaque dialecte en particulier, des déformations et des modifications intéressantes à étudier, au point de vue sociologique, car les mots nouveaux apportent avec eux les idées nouvelles et font évoluer lentement la mentalité de ceux qui les adoptent.

Nous allons essayer d'étudier de quelle façon ces influences réciproques agissent, en ce qui concerne la langue arabe parlée au Maroc.

Cette langue se modifie et s'altère notablement suivant la région étudiée, présentant des variations appréciables sur un espace quelquefois fort restreint. C'est ainsi qu'à Salé (Slâ) l'accent, le choix des expressions et des mots, les us et coutumes locaux ne sont pas les mêmes qu'à Rabaṭ et ces deux villes ne sont guère à plus de quinze cents mètres l'une de l'autre.

Mais, si nous nous plaçons au point de vue des modifications que la langue arabe subit du fait d'agents étrangers, nous voyons qu'elles sont de deux origines principales. Dans les massifs montagneux, en général, et dans les régions sahariennes, la langue arabe est en lutte avec les différents dialectes berbères qui restent, en maint endroit,

la seule langue usitée par la masse. Aussi, plus l'idiome berbère considéré offre de résistance, plus nous voyons l'arabe lui faire d'emprunts.

Sur la côte méditerranéenne et sur la côte Nord-Ouest du versant atlantique l'arabe ne lutte plus seulement contre le berbère, mais aussi contre la langue européenne la plus répandue qui est l'espagnol, dans le cas particulier.

C'est à ces deux influences essentielles que nous nous arrêterons.

1° Influence berbère.

La langue arabe est en contact avec les idiomes berbères marocains depuis la première apparition, au Maroc, d''Oqba ben Nâfe', soit depuis douze siècles. Elle a cependant subi bien peu de modifications du fait du berbère.

Nous ne pouvons, en effet, considérer comme incorporés à l'arabe tous les noms de lieu ou de tribu berbères. A quoi se réduisent donc les emprunts de l'arabe au berbère ?

Tout au plus à quelques noms d'animaux, de plantes et d'objets d'un usage courant. Plus fréquents dans le voisinage des grandes agglomérations berbères, ces emprunts vont en diminuant à mesure qu'on s'en éloigne. En voici quelques exemples :

sarout, clef (tiré du berbère thasarouts).

temmoun, meule de paille (du berbère athemmou).

touzzâlt, frêne dimorphe.

afràg, tente, campement, et un dérivé *fraïguy,* pl. *fraïguya,* homme chargé de monter la tente.

ademman, mouton du Sahara.

ou, fils de (entre deux noms propres).

aït et *naït,* fils de (au pluriel).

Quelques expressions mi-arabes, mi-berbères désignent

des institutions berbères passées aux Arabes. Tel est, par exemple, le terme *Aït arba'in,* qui s'applique à une sorte de comité exécutif, élu par une tribu, pour assurer l'ordre et la police dans son sein.

Enfin, beaucoup de mots arabes, incorporés au berbère, sont ensuite repassés à l'arabe sous leur nouvelle forme. Exemples :

chekirro (du mot arabe chekara), petit sac-tabatière.

tikissa (de la racine arabe ksa), action d'accorder sa protection à un voyageur ou à une caravane pour traverser une région donnée.

Dans ce dernier ordre d'idées, nous avons observé, à Rabaṭ, qu'on emploie des noms de métiers, ou d'arts industriels, tirés de racines arabes et revêtant une forme berbère analogue à celle du substantif féminin dans cette langue. C'est ainsi que l'on dit :

taderrâzet, l'industrie textile.
tafekhkhâret, la poterie.
tanejjâret, la menuiserie.
tadebbâr'et, la tannerie.
tabeqqâlet, l'épicerie.
tahaççâret, la fabrication des nattes.
taguezzâret, le métier de boucher.
taqahouajet, le métier de cafetier.
taçebbâr'et, la teinturerie.
taḥaddâdet, le travail du fer.

Et ainsi de suite pour toutes les professions, cette forme berbère étant employée universellement à Rabaṭ et dans la région.

A notre avis, ce phénomène trouve son explication dans le fait que les langues arabe et berbère présentent certaines affinités, non dans les racines primitives, mais dans leur structure générale, dans les paradigmes de formation du verbe et de certains mots (noms d'agents, noms de métier, etc., etc.).

En résumé, l'arabe emprunte au berbère un contingent restreint de mots désignant, en général, des choses concrètes, et quelques paradigmes d'après lesquels il modifie des racines d'origine arabe.

2° Influence espagnole.

Dans les villes de la côte, la langue arabe s'est fortement teintée d'espagnol. Elle a adopté le son *p* qui n'existe pas dans l'alphabet arabe. Peut-être les prépositions *d* et *dial* si employées au Maroc pour marquer la possession ou le rapport d'annexion doivent-elles leur origine aux prépositions analogues *de* et *del* de la langue castillane ?

Voici une liste alphabétique des mots espagnols les plus communément employés à Tanger, par les Arabes :

ESPAGNOL	ARABE	SENS
batel	*baṭil*	barque
cabeza	*kabisa*	tête
chico	*tchîko*	petit
cocina	*kotchîna*	cuisine
correo	*korrîo*	poste
costa	*Kochta*	côte
duro	*douro*	pièce de cinq pesetas
falso	*falso*	de mauvaise qualité
farola	*farola*	phare
favor	*fabour*	faveur, présent
fonda	*founda*	hôtellerie
fraile	*frailia*	les prêtres
general	*khilinâr*	général
lapiz	*lapis*	crayon
mantega	*mantîga*	beurre
manuela	*manoûela*	barre du gouvernail
moneda	*moneda*	monnaie
moro	*moro* et *morono*	maure

ESPAGNOL	ARABE	SENS
palabra	*palabra*	parole, serment
paseo	*pasio*	promenade
peseta	*basita*	valeur monétaire
real	*rial*	pièce de 5 pesetas
regalo	*regalo*	présent, cadeau
sello	*sìyo*	timbre-poste
señor, a	*senior, a*	monsieur, madame
silla	*chilia*	chaise
sobre	*soubri*	enveloppe
sombrero	*chemriro*	grand chapeau de paille
tiempo	*tiempo*	temps, mauvais temps
tinta	*tinta*	encre
trabajo	*ṭrabakho*	travail
vapor	*pappor*	bateau à vapeur
vellon	*belioun*	petite pièce de 25 centimes (comparez le français : billon).

Comparaison des deux influences.

Ainsi, d'une part, l'influence berbère qui fut, en date, la première à s'exercer, ne se fait sentir que faiblement, et, d'autre part, l'influence espagnole se montre plus nette en ses résultats et semble progresser.

Cela tient à diverses raisons dont la plus importante est que le berbère ayant cessé d'exister, comme langue écrite, à une époque très reculée, n'offrait *ni* la fixité *ni* l'homogénéité nécessaires pour lutter contre un adversaire aussi puissamment organisé, aussi immuable que la langue des disciples de Moḥammed. En même temps que l'Islam, le Qorân répandait et imposait l'usage de la langue qu'il a fixée en sa forme définitive. Aussi, force fut au berbère de

faire de larges emprunts à l'arabe alors qu'il ne lui imposait, en revanche, qu'un contingent de mots fort restreint.

L'espagnol, au contraire, étant langue écrite, offrait plus de résistance à la pénétration étrangère. Il y eut, entre lui et l'arabe, des actions et réactions plus violentes qu'entre cette dernière langue et le berbère, aussi les échanges qui en sont résultés offrent-ils une disproportion moins considérable : la langue castillane contient, il est vrai, un très grand nombre de mots arabes, mais le dialecte arabe de la côte marocaine se teinte lui-même fortement d'espagnol. Il fait, à cette langue, beaucoup plus d'emprunts qu'au berbère et c'est, en somme, très concevable : car l'arabe a toujours été, vis-à-vis du berbère, l'agent civilisateur, le véhicule des idées nouvelles, donnant beaucoup plus qu'il ne recevait ; tandis que, s'il a joué ce même rôle vis-à-vis de l'Espagne, jusque vers le xve siècle, son essor s'est arrêté brusquement, et il est resté stationnaire pendant les progrès continuels des nations européennes. Dès cette époque l'arabe eut à recevoir plus qu'à donner, au contact des Européens, il fit donc ses emprunts à la langue des gens qui étaient le plus constamment en relations avec lui, c'est-à-dire à l'espagnol.

Pour donner à notre idée une forme en quelque sorte concrète, nous dirons que les langues agissent les unes envers les autres à la façon des vases-communiquants : celle qui correspond au niveau intellectuel le plus élevé vient combler les lacunes de celle qui répond à un niveau inférieur.

L. Mercier.

NOTE SUR LA MENTALITÉ RELIGIEUSE DANS LA RÉGION DE RABAṬ ET DE SALÉ

Rabaṭ et surtout Salé ont la réputation de deux villes saintes, de deux sanctuaires de l'Islam, et il est certain qu'en apparence, du moins, cette réputation n'est pas usurpée : le nombre d'édifices consacrés au culte, la quantité de saints enterrés de part et d'autre de l'embouchure du Boû Regrag, enfin, le fait que, naguère encore, les chrétiens ne pouvaient se rendre à Salé sans courir au-devant de graves avanies, sont là pour en témoigner.

Mais, si l'on veut bien se livrer à une observation plus attentive des faits, on remarquera que la pure doctrine de l'Islam n'a pas été pénétrée par l'immense majorité des habitants de la région qui nous occupe : ils sont fanatiques plutôt que croyants, haineux envers le non musulman plutôt que religieux.

Le trop grand nombre de confréries, le caractère étroit et formaliste, sinon barbare, des pratiques qu'elles imposent à leur *fouqarâ*[1] voilent et déforment, à leurs yeux, la religion même à laquelle elles se substituent.

Quelle est donc la conception de la foi musulmane dans les deux villes saintes et dans leurs environs ?

Si nous considérons la grande masse du peuple illettré,

1. Le mot *feqîr*, pluriel *fouqarâ* (que l'on prononce *fouqra*) est employé au Maroc de préférence à *khaouny*, pl. *khouân*, plus usité en Algérie. De même, on désigne la confrérie sous le nom de *ṭâïfa*, pl. *ṭouâïf*, le mot *ṭarîqa* n'étant pas compris de la masse.

la réponse est aisée : ces gens ignorent et la lettre et l'esprit de leur religion. Pour eux, Dieu est un être lointain, tout-puissant et inaccessible, animé, d'ailleurs, de toutes les passions humaines et capable de nous faire beaucoup de bien, ou beaucoup de mal, sans que nous ayions même le droit de nous demander pourquoi.

Fort heureusement, cette puissance redoutable n'est ni sourde, ni insensible aux bons procédés. On peut s'adresser à elle, se concilier ses bonnes grâces et prendre, en quelque sorte, des gages pour l'avenir, par mille procédés divers ; l'essentiel est de trouver le bon.

N'y a-t-il pas à Rabaṭ et surtout à Salé, des quantités de saints, les uns enterrés mais toujours présents, les autres encore revêtus de leur enveloppe charnelle et qui ont tous leur spécialité, leur influence particulière auprès du Seigneur ? N'y a-t-il pas des sorciers et des devins qui savent prévenir, par des talismans appropriés, les dangers qui nous menacent ? N'y a-t-il pas des centaines de sanctuaires où on peut prier aveuglément ? N'y a-t-il pas toutes sortes de formules mystérieuses dont la plus simple est la شهادة (profession de foi), qui nous rapprochent de Dieu, qui lui sont agréables et qu'il nous a lui-même indiquées, par l'intermédiaire des saints, sans nous les expliquer ? Enfin n'y a-t-il pas une grande variété de confréries qui sont toutes des « voies » vers le Paradis et ne peut-on, au prix de beaucoup d'efforts et de beaucoup de temps suivre ces voies ?

Tout cela est, fort heureusement, pour le pauvre ignare qui redoute le feu éternel. Il pourra donc se passer toutes ses fantaisies, se livrer à tous les actes qui n'auront pas pour effet direct de l'envoyer en prison, pourvu qu'il sache effacer ensuite, dans l'esprit du Seigneur, la mauvaise impression que certains de ces actes pourraient y laisser. Le *ḥamdoûchy,* par exemple, est tranquille, car il sait que,

s'il se fait bien saigner le crâne à coups de hache ou de massue, Dieu se montrera particulièrement indulgent pour lui !

Tout occupés à gagner péniblement leur vie, végétant dans un milieu de pauvres gens sans instruction, l'ouvrier, le journalier, le petit artisan, l'homme de rien, ne peuvent haïr le chrétien, malgré toutes les légendes qu'ils entendent répéter à son sujet[1]. Pour eux, en effet, il n'y a guère que trois catégories de chrétiens, toutes également indispensables : le *tâdjer* ou négociant, le *ṭoubib* ou médecin et le *qonçou* ou consul.

Le premier représente, à leurs yeux, l'homme cousu d'or qui nourrit beaucoup de monde et avec qui l'on gagne bien sa vie.

Le second est une sorte de sorcier qui emploie les génies à son service et sait guérir les maladies, même lorsqu'elles ne se manifestent par aucun accident apparent.

Quant au consul, c'est l'homme qui sait, au besoin, faire trembler le Makhzen et mettre un frein aux abus de pouvoir de ses agents.

Il faut donc ménager le chrétien, car si l'on a besoin des saints et de la religion en vue de la vie future, on a trop souvent besoin du chrétien en vue de la vie présente.

Étant donnés ces sentiments, on s'explique que les hommes de peu entrent volontiers au service des Européens et qu'ils voient même, sans aucune répugnance, leurs femmes employées chez des chrétiens soit au ménage, soit comme bonnes d'enfants[2].

1. On en trouvera quelques exemples daus Narcisse Cotte, *Le Maroc contemporain*. Paris, 1860.

2. A Tanger et dans toutes les villes de la côte, un grand nombre d'Européens sont servis par des femmes de ménage musulmanes. Ce fait mérite d'attirer l'attention car, s'il est général au Maroc, il est exceptionnel en Algérie où les indigènes verraient d'un très mauvais œil leurs femmes servir des chrétiens. Il semblerait donc indiquer

Considérons maintenant le lettré que l'on décore des noms de feqîh, de savant, de jurisconsulte. Il sait par cœur tout ou partie du Qorân, quelquefois s'il est remarquablement doué, il peut réciter aussi la Adjarroumya et quelque traité de droit, la Toḥfa d'Ibn 'Âcem, par exemple. Enfin, des sujets très brillants et peu nombreux ont lu le Rouḍ El-Qartas ou le Kitâb El-Istiqçâ, plus quelque traité d'astronomie, l'Alfya d'Ibn Mâlek, quelque Diouân, l'œuvre de Sîdî El-Bokhâry, etc., etc. Le feqîh connaît donc, en général, la lettre de sa religion mais il n'en a point pénétré l'esprit. Comment en eût-il trouvé le temps matériel, tout occupé qu'il était à meubler sa mémoire, à faire ses ablutions et ses cinq prières?

Sa conception de la religion est donc, à peu de chose près, la même que celle de l'ignorant que nous considérions plus haut. Elle est seulement plus étroite et plus formaliste. Le feqîh est un bigot : selon le terme qu'il emploie lui-même il « *craint Dieu* » et il « *le révère en secret et ouvertement* ».

Il partage, d'ailleurs, en entier, les croyances de son coreligionnaire moins éclairé, en ce qui concerne les saints et les devins, mais il est presque dispensé d'avoir recours à eux puisqu'il s'est déjà rapproché du Seigneur en apprenant sa parole bénie et en observant sa religion strictement tous les jours! En tant que *feqîr* d'une confrérie, il s'abstient des exercices sanglants et brutaux par lesquels le vulgum pecus rachète ses fautes car lui pourra racheter les siennes en récitant le *dhikr* autant de fois qu'il est prescrit, en lisant un *ḥizb* après la *ḥaḍra* ou en obtenant des extases par l'effet du jeûne, s'il est très pieux [1].

que certains milieux marocains seraient plus disposés à se rapprocher des Européens, plus enclins à l'assimilation, que les éléments similaires d'Algérie.

1. On trouvera des détails sur les pratiques de certaines confréries, qui prennent « une importance prédominante, aux dépens de la doc-

Imbu qu'il est de son immense supériorité (car son salut est déjà presque assuré) il se renferme dans un formalisme étroit, un respect scrupuleux et ponctuel des pratiques extérieures du culte qui divisent également son temps et le dispensent de la réflexion. Ce sentiment de sa supériorité le porte naturellement à mépriser tous ceux qui n'ont point, à son exemple, commencé à assurer leur salut !

Mais ce n'est pas tout, il y a encore beaucoup d'actes et de formules qui sont agréables à Dieu et qu'on a mille occasions d'accomplir ou de prononcer ! Là-dessus, le feqîh est excessivement fort, doué d'un remarquable esprit d'à-propos :

C'est ainsi que s'il voit un Qorân placé, par mégarde, sous une pile de livres, il se hâtera de l'en retirer pour le mettre par-dessus la pile et fera remarquer à son propriétaire qu'il a commis un sacrilège en mettant un ouvrage profane par-dessus le « livre sublime ».

Passe-t-il au marché et entend-il un *dellâl* vendre à l'encan quelque recueil de prières, il se rue aussitôt sur le crieur avec un zèle que Dieu ne manquera point de remarquer et il emmène le misérable en prison « car on ne peut vendre à la criée, parmi les jurons et les souillures du marché, les œuvres qui contiennent des paroles révélées ! »

Que de précautions quand la nécessité pousse le feqîh à se séparer d'un de ses livres ! Il s'assure auparavant que l'acquéreur n'est pas le simple intermédiaire « d'un de ces chiens de chrétiens — que Dieu les recouvre tous de sa malédiction ! — N'ont-ils pas, en effet, l'impudence de vouloir s'approprier la science musulmane, non contents de chercher à répandre la leur que Dieu réprouve ! »

trine purement religieuse » dans Le Chatelier, *Les Confréries musulmanes du Hedjaz*, Paris, 1887. Consulter également L. Rinn, *Marabouts et Khouan*, 1884, Depont et Coppolani, *Les Confréries religieuses musulmanes*, Alger, 1897, etc.

S'il s'agit d'un *Qorân*, d'un *Dalâïl el-kheïrât* ou autre ouvrage similaire, notre feqîh ne le mettra entre les mains de l'acquéreur que s'il affirme avoir fait ses ablutions. Encore devra-t-il s'abstenir de toute tentative de marchandage qui offenserait l'œuvre divine et provoquerait, chez le vendeur, une indignation d'autant plus vive que le bénéfice espéré serait plus menacé d'amoindrissement !

Pendant notre séjour à Rabaṭ nous avons eu l'occasion d'acquérir un exemplaire du petit Dictionnaire français-arabe de Belot (Beyrouth, 1892). Oublié à Rabaṭ par un Syrien qui y était passé quelque temps avant, ce malheureux ouvrage est tombé entre les mains d'un feqîh de Salé. L'indignation du savant personnage, en voyant fraterniser sur les mêmes pages des mots arabes et des mots *'adjamy* [1], apparaît par des signes manifestes : sur la couverture, une large blessure est ouverte au couteau et, sur la tranche des feuillets, une main maladroite a tracé les mots : الله ينعلك — Que Dieu te maudisse !

Un relieur indigène de Rabaṭ reçut un jour un certain nombre de manuscrits arabes à relier. Se doutant que le possesseur des manuscrits était chrétien [2], il craignit, en exécutant la commande, de commettre un acte peu agréable à Dieu. N'osant, d'autre part, opposer une fin de non recevoir, il s'en fût chez le qâdy et le consulta sur ce qu'il devait

1. La plupart des Marocains qui se font gloire de ne point fréquenter les Européens affectent de ne faire aucune distinction entre les différentes langues européennes. Aussi tout langage autre que l'arabe est-il qualifié de *'adjamy*, on entend dire souvent يدري فلان بالعجمي un tel parle la langue 'adjamy.

2. Il s'agissait de M. L..., vice-consul de France à Rabaṭ, arabisant distingué qui a su réunir, dans sa bibliothèque, des manuscrits du plus haut intérêt. Ce n'est pas là un mince mérite, car il est très difficile aux chrétiens de se procurer des ouvrages arabes dans un milieu aussi méfiant.

faire. Le magistrat lui interdit, purement et simplement, de relier les ouvrages en question, et le bon relieur fut tout heureux de pouvoir se retrancher derrière cette défense.

Mais le propriétaire des manuscrits, peu satisfait, alla soumettre le cas au qâïd. Il reçut, peu de temps après, un mot du qâïd expliquant que cette affaire ne pouvait avoir de suite, le relieur ayant agi en vertu d'instructions du qâḍy : une lettre de ce magistrat était, d'ailleurs, jointe à celle du qâïd et elle disait en substance, que les chrétiens n'ont pas le droit de détenir d'ouvrages des auteurs musulmans et, qu'a fortiori, il est interdit au relieur de relier ces ouvrages pour le compte d'un chrétien !

Cette sorte d'ostracisme, dont nous sommes frappés par le monde des lettrés se montre de la façon la plus curieuse, parce que moins apparente, dans les relations officielles écrites entre autorités marocaines et chrétiennes. Les premières savent qu'on ne peut se départir, vis-à-vis des secondes, d'une politesse et d'une courtoisie indispensables pour maintenir les bonnes relations et éviter des ennuis. Elles ont donc forgé ingénieusement des formules parfaitement polies, en apparence, mais où ne figure point le mot « salut » qui évoque l'idée des félicités éternelles réservées aux seuls musulmans. Ce sera, par exemple, la formule d'entrée en matière suivante :

الحمد لله المحب العاقل المعتبر فنصل دولة الفرنسيس ببلد كذا
بعد السوال عنك محبة ان تكون بخير على الدوام نعلمك

que l'on peut traduire :

« Louange à Dieu !

« A l'ami, au sage, à l'estimé consul du gouvernement des Français de telle ville.

« Après nous être informé de vous, désirant vous savoir toujours en bonne santé, nous vous faisons connaître... etc., etc. »

Quant à la formule finale, elle revêt la forme ci-dessous :

وبه الاعلام والختام وفي سنة

c'est-à-dire : « Telle est la chose dont nous vous informons.

« Clos le..... an..... »

Il serait facile de multiplier les exemples de ce genre, mais ceux que nous avons donnés nous paraissent suffisants pour mettre en lumière l'état d'esprit du feqîh ordinaire, soit dans sa conception de la religion musulmane, soit dans ses rapports avec les Européens.

Toutefois, nous devons à la vérité d'ajouter que si le feqîh se trouve avoir impérieusement besoin de l'Européen, il oublie, comme par enchantement, ses haines et son mépris, sait se montrer poli, cordial, obséquieux même, et trouver des expressions empreintes d'un profond accent de sincérité, telles que : بارك الله فيك (que Dieu te bénisse infiniment !) etc., etc.

En ce qui concerne les grands négociants maures, ils sont, avant tout, amis de la tranquillité, du confort et des plaisirs. Ils habitent des maisons luxueuses, à l'intérieur, d'aspect plus que modeste, à l'extérieur, pour ne point tenter l'avidité du Makhzen. Beaucoup d'entre eux s'assurent, à ce point de vue, une sécurité presque complète, en obtenant la protection d'une puissance européenne ; ils aiment la musique, les chansons profanes, et plus occupés du temporel que du spirituel, ils ne se conforment, souvent, aux prescriptions religieuses que par respect humain ou par une sorte de superstition, de vague crainte de l'au delà.

Curieux de choses européennes[1], ils accablent le chrétien

1. Un des principaux commerçants musulmans de Rabaṭ a orné son salon de la manière suivante : tout le long des murs, en guise de

de questions sur son pays si aucun musulman n'assiste à l'entretien, pour se renfermer dans un mutisme méfiant dès que paraît un de leurs coreligionnaires.

Entre amis, ils se réunissent à toute occasion en نشّة (soirée) : Un orchestre se fait entendre, des chants d'amour sont récités, des danseurs et danseuses s'exhibent avec des gestes lascifs, le genièvre, le cognac ou le champagne font leur apparition après le thé et les gâteaux et, souvent, la fête dégénère en orgie. C'est ainsi que, dans un cercle intime, les passions les plus honteuses se donnent parfois libre cours, sous l'influence de l'alcool : nos médecins pourraient fournir d'intéressantes observations sur les vices des Maures de la côte.

A Rabaṭ, en plein mois de ramaḍan, trois jeunes indigènes des meilleures familles furent arrêtés une nuit, fort tard, par les mokhaznis du qâïd : ils étaient fortement pris de boisson au sortir d'une de ces fêtes intimes et venaient de provoquer, par leur tapage, un gros scandale dans la rue. Cette infraction aux règles de l'Islam prenait un caractère de gravité particulière, étant donnée l'époque de l'année où elle se produisait. Elle souleva une vive indignation dans les milieux bien pensants, aussi l'arrestation fut-elle maintenue par le qâïd, peu soucieux de braver l'opinion publique. Il fallut l'intervention du représentant de la France à Rabaṭ, intervention sollicitée par les parents des délinquants, pour obtenir leur mise en liberté.

Nous citerons un autre fait caractéristique parce qu'il montre bien que nombre de musulmans de la classe bourgeoise sont plus superstitieux que religieux, qu'ils cherchent

soubassement, de grandes glaces dans leurs cadres dorés : sur des consoles et sur des étagères, une trentaine de pendules de tous modèles ; sur un dressoir, une série de globes de cristal garnis de fleurs artificielles, etc. Si bien qu'en entrant on se croirait dans quelque bazar.

surtout à sauver les apparences et croient pouvoir traiter Dieu un peu comme certains de leurs clients trop naïfs.

A bord du vapeur qui nous conduisait à Rabaṭ se trouvait un des principaux commerçants indigènes de cette place, protégé français, rentrant d'un voyage à Marseille. Très vieux et ayant accompli deux fois le pèlerinage à la Mecque, cet homme paraissait fort pieux et fort scrupuleux en matière religieuse.

Or le mois de ramaḍan nous surprit, pendant que le mauvais temps nous obligeait à croiser devant Al-'Arâïch, et le vieillard de se désoler parce que personne, à bord, ne pouvait lui faire la *ḥarira* (soupe épaisse) du mor'reb, si savoureuse après quatorze heures de jeûne ! Le soir du premier jour de carême, il pria un feqîh qui l'accompagnait de venir le réveiller à trois heures et demie du matin pour prendre le dernier repas de la nuit (سحور). Le malheur voulut que le feqîh ne se réveillât, le lendemain, qu'à cinq heures et demie. Il vint, tout honteux, trouver le vieillard en lui disant qu'il était trop tard pour manger. Mais le vieux ne l'entendait pas ainsi et, se levant : « Après tout, dit-il, moi je ferme ce hublot, je tire ce rideau et je déclare qu'il est trois heures et demie, mangeons ! »

Il est de très bon ton, quand on se trouve bien seul avec un chrétien, de lui faire des plaintes amères contre le Makhzen et l'administration marocaine et de souhaiter que des réformes soient promptement apportées à cet état de choses. Il existe même un parti plus clairvoyant que la masse, et qui désire en effet ces réformes. Un petit commerçant maure, intelligent et beau causeur, nous disait, dans cet ordre d'idées :

« Tout est désordre au Maroc ; ce pays est comparable à une femme qui ne serait point en puissance de mari, il lui faut un mari. »

Mais de tels sentiments, ainsi exprimés, sont peu sincères chez les citadins qui, en somme, n'ont point trop à souffrir de l'état de choses au Maroc[1]. On les retrouve plus vrais chez certaines populations rurales dont le sort est beaucoup plus triste. Comment les tribus paisibles du *Blad El-Makhzen*, mises en coupe réglée par le gouvernement marocain, ne seraient-elles pas lasses de subir un régime intolérable? Nombreux sont, dans ce milieu, les individus qui appellent, de leurs vœux, l'intervention et l'appui de l'Europe et les demandes de protection, faites par les pauvres laboureurs, affluent en quantité considérable. Aussi le Makhzen voudrait-il réduire encore la faculté d'accorder la protection, déjà si restreinte.

Il n'est pas jusqu'aux farouches Za'er et Zemmoûr, toujours insoumis, qui ne conçoivent l'utilité des bonnes relations avec les « Nçâra ». Si certains aventuriers de ces tribus ne voient, en la personne de l'Européen, qu'une proie rare, susceptible de rapporter une grosse rançon, combien d'autres ont recours au chrétien pour obtenir des avantages auxquels ils ne sauraient prétendre sans lui!

Les relations entre la ville de Rabaṭ et la turbulente tribu des Za'er sont devenues si mauvaises que tout Za'ery de quelque importance qui ose s'aventurer à Rabaṭ est presque sûr d'être arrêté et jeté en prison. Il est cependant impossible aux Za'er de se passer de Rabaṭ qui est le débouché naturel de leurs productions, le marché où ils peuvent s'approvisionner en sucre, étoffes, semences, etc., etc.

Aussi, un certain nombre d'entre eux se sont-ils arrangés pour avoir un كاسي (protecteur)[2] dans la ville et, à cet

1. Leurs charges vis-à-vis du makhzen sont, en effet, beaucoup moins lourdes que celles qui grèvent les campagnards et ils jouissent en ville d'une sécurité et d'un bien-être plus grands.

2. Le mot كاسي (pour كاسٍ) de la racine كسى, f. يكسي vêtir,

effet, ils se sont adressés, non à leurs coreligionnaires, dont la bonne foi est souvent douteuse, mais bien à des commerçants européens. Ils ont procédé absolument comme ils ont coutume de le faire entre eux : deux ou plusieurs hommes sont entrés en ville, en cachette, conduisant un mouton qu'ils sont allés égorger sur le seuil de la maison d'un commerçant français[1], lui offrant ainsi une *dhebiḥa* (sacrifice pour obtenir la protection) effective. Ce commerçant, établi depuis longtemps dans le pays où il jouit d'une grande notoriété, se porta garant, vis-à-vis du qâïd, pour ses nouveaux protégés qui eurent ainsi libre accès à la ville. En revanche, ils accompagnent souvent leur protecteur dans leur tribu et le conduisent sur leurs marchés.

C'est par ce moyen que plusieurs de nos compatriotes peuvent faire, en pays insoumis, des voyages commerciaux ou des parties de chasse, alors que pas un des citadins musulmans n'oserait s'y risquer !

Autre exemple de كساء (traité de protection) entre Français et musulmans :

Des négociants indigènes de Rabaṭ envoyaient, il y a quelque temps, une caravane de marchandises de Rabaṭ à Casablanca. Craignant qu'elle ne fût dépouillée en route, ils se rendirent chez un de nos compatriotes[2], qu'ils savaient

revêtir, désigne l'homme qui vous couvre de sa protection (كساء) pour nous faire passer dans une région soumise à son influence. On voit donc qu'il ne s'agit nullement ici de la protection consulaire (حماية) mais de celle qui résulte d'un contrat entre particuliers. Sur le kâsi, cf. *Archives marocaines*, I, p. 138-139.

1. M. C..., ancien sous-officier de la mission militaire française, instructeur des troupes chérifiennes, établi à Rabaṭ où il a pris sa retraite.

2. M. B..., ancien adjudant de la mission militaire française, instructeur des troupes chérifiennes, représentant à Rabat la Compagnie marocaine.

avoir une *ṭaṭa*[1] avec la tribu dont ils redoutaient les entreprises, et le prièrent de leur accorder le ksâ. Ce fut donc le Français, le chrétien, qui fournit des *zeṭṭâṭ*[2] à la caravane de musulmans pour la protéger contre des musulmans !

Nous nous bornerons à ces deux exemples car ils mettent admirablement en lumière l'opposition qui existe entre la mentalité des gens des villes et celle des populations rurales.

Cette différence est due, en grande partie, au fait que les citadins sont jaloux de l'Islam plutôt que musulmans, n'ayant que haine et mépris pour tout ce qui est *'adjam*. Tandis que les *ahl el-badya* (gens de la campagne) sont, en général, assez tièdes en matière religieuse, attachés à leurs coutumes locales plus qu'aux préceptes qoraniques, à leur intérêt du moment plus qu'à leur foi.

L. MERCIER.

1. La ṭaṭa est aussi un traité de protection mais impliquant protection réciproque des parties contractantes : elle a un caractère définitif, c'est-à-dire qu'elle s'applique non à un cas particulier comme le كساء mais à tout cas pouvant se présenter dans l'avenir.

2. Guides armés chargés de la protection d'une caravane par le كاسي pendant qu'elle traverse le territoire soumis à son influence.

UNE DESCRIPTION GÉOGRAPHIQUE DU MAROC D'AZ-ZYÂNY.

La *Riḥla* d'Az-Zyâny, dont les *Archives marocaines* ont déjà donné une description (II, p. 330 et sqq.), contient un chapitre géographique sur le Maghreb, sorte de compilation de ce qu'ont écrit Ibn Khaldoûn et quelques autres historiens, avec des additions puisées dans les traditions populaires. Nous avons pensé qu'il était utile de donner une traduction écourtée de ce chapitre intéressant pour la toponymie du Maroc ; on y trouvera entre autre choses le récit d'une expédition malheureuse de Moulay Slîmân contre les Berbères du Centre, événement dont les détails nous sont peu connus.

Au moment d'entreprendre notre troisième voyage au Maghreb, il nous faut indiquer les limites de ce pays, nommer ses villes, dépeindre la vie qu'on y mène, indiquer ses monuments, avant et après l'établissement des Berbères, ainsi qu'après la conquête arabe.

D'après les savants qui ont divisé le monde en sept climats, le Maghreb s'étend du Nil d'Égypte à la grande mer occidentale, au Oued Noul ; d'après les historiens et les devins, ce serait de Tripoli de Barbarie à la grande mer, au Soûs et au Oued Noul. On a dit que le Maghreb était au monde ce qu'est la queue par rapport à l'animal[1]. Il est

1. Comparez avec ce dicton : الارض طاوس الغرب كعولته « La terre est un paon, le Maroc en est la queue. » Mouliéras, *Le Maroc inconnu*, t. I.

comme une île, séparé des pays habités ; la mer verte le limite au Nord, la grande mer, à l'Ouest, le Nil à l'Est et le désert au Sud. La chaîne de l'Atlas le coupe dans le sens de la longueur depuis le rivage de la mer occidentale jusqu'à Tlemsat à Barqa, près d'Alexandrie.

Les collines et les pays fertiles situés au bord de la mer, les villes de la plaine et les rivages de la mer du Nord et de la mer occidentale, les citadelles et les villages des montagnes, en un mot tout le Maghreb, plaines et montagnes sont la patrie des Berbères.

Derrière la montagne, du côté du Sud, se trouvent des pays sahariens arrosés par des rivières et alimentés par des sources. On y rencontre des palmeraies, des jardins, des cultures, des villages, des qçour, en nombre incalculable[1]. Ces pays sont connus, mais ils se trouvent isolés du reste du monde.

Je vais à mon tour diviser le Maghreb de telle façon que vous croirez le voir. Du côté de l'Ouest, en face de *Târoudant,* derrière l'Atlas, se trouve le climat de *Ṭaṭa, Tensit, Aqa* et *Chenguit* ; chacun de ces pays abonde en qçour, villages, palmeraies, jardins, cultures et populations nombreuses. En face de *Marrâkech,* derrière l'Atlas, se trouve le climat de Dra'a parcouru par un grand fleuve sur les bords duquel sont situés des qçour, villages, citadelles, en grand nombre ; de même, jusqu'à une distance de 6 journées de marche, on rencontre des palmeraies, jardins et cultures. En face de *Demnât,* derrière l'Atlas, se trouvent : *R'sât* et *Sekoûra* ; des qçour, villages, palmeraies, jardins et cultures sont situés sur les deux rives du fleuve qui prend sa source dans l'Atlas et va se jeter dans le Dra'a. De nombreuses populations habitent ces parages.

Ensuite vient le climat de *Dâdès*, en face de *Tâdlâ,* derrière l'Atlas. Le fleuve dont nous venons de parler le traverse.

1. L'auteur fait évidemment allusion aux oasis.

On continue à rencontrer sur ses bords des qçour, des villages, des palmeraies, des jardins, des cultures et des populations nombreuses. En face *Adkhasan* et *Fazâz,* derrière l'Atlas, on trouve trois climats : *Todr'a, Ferkla* et *R'arîs,* séparés les uns des autres. On y rencontre des qçour, villages, palmeraies, jardins, cultures et peuples nombreux. Ces pays portent le nom de *Faïḥa.* En face de *Miknâsa* et de *Fès,* derrière l'Atlas, se trouvent le Sahara, le fleuve Moulouya et le fleuve Ziz qui descend de l'Atlas et se dirige sur Sidjilmâsa. Les qçour du Ziz et du Khamq, de Madr'ara et Er-Reteb se trouvent sur son cours.

Vient ensuite le climat de *Sidjilmâsa* dont les qçour et les villages sont innombrables. C'est le pays des palmeraies, des fruits délicieux et de tous genres, des riches cultures. L'abondance règne partout.

En face de *Tâza,* derrière l'Atlas, on trouve le climat de *Ouṭaṭ,* sur le fleuve Moulouya. On y rencontre des qçour, villages et peuples sans nombre.

Derrière ce climat, le climat de *Guir* sur le grand fleuve qui descend de l'Atlas et que l'on pourrait côtoyer, en se dirigeant vers le Sud, pendant de nombreuses journées de marche. Ce fleuve passe à *Kerzâz,* il reçoit l'Oued Sâoura. Les qçour, villages, palmeraies, jardins et populations de ce climat sont aussi nombreux que les sauterelles.

Après de nombreuses journées de marche on arrive au climat de *Tigourârin,* puis à celui de *Touât,* dont les villes, qçour et villages sont incalculables. Tous ces pays possèdent des palmeraies, des fruits, de l'eau agréable au goût, provenant de puits qui surgissent à fleur de terre.

En face de Tlemcen, derrière l'Atlas, le climat de *Figuig* où l'on trouve des qçour, des villages, des cultures importantes, des jardins, des terres ensemencées, des eaux thermales et des populations nombreuses.

En face *Tâhert,* derrière l'Atlas, le climat de *Guetâlya,* rempli de qçour, jardins, cultures et populations. En face

d'Alger, derrière l'Atlas, se trouve une centaine de qçour connus, garnis de palmeraies et de jardins. Sous la même latitude que ces qçour on rencontre *Biskra* dont les villages et les terres possèdent des palmeraies, des jardins et des cultures.

En face de Constantine, derrière l'Atlas, le climat de *Qastila* qui possède des palmeraies, jardins, qçour et de nombreux produits. En face Tunis, derrière l'Atlas : *Nefta, Tozeur, Gafça* et le pays de *Nefzâoua*. Toutes ces contrées sont riches en palmeraies, jardins et cultures. En face de *Sousse,* derrière la montagne, la ville de *Gabès,* une des plus grandes villes d'Ifriqya, située au bord de la mer. C'était la capitale d'Ibn R'ânya. Elle possède des palmeraies, des jardins, des cultures et un grand port.

En face de Tripoli, derrière l'Atlas, le climat de *Fezzân,* celui de *Ouadân* et celui de *R'adamès*. Les terres de ces climats sont contiguës et leurs villages se touchent. Ce furent les premiers pays conquis par les Musulmans, sous le khalifat d''Omar, lorsqu''Amrou ben El-'Aç fit une expédition en Égypte. 'Oqba ben Nâfi' El-Fihry se dirigea vers Barqa et conquit ces trois climats en même temps que Tripoli.

En face de la ville de Barqa se trouve le climat des oasis (*ouâḥât*), derrière l'Atlas, puis celui de *Sioua* en face d'Alexandrie. Ces deux climats forment la plus grande partie des terrains habités de Barqa. Leurs palmeraies fournissent des fruits excellents que l'on transporte jusqu'en Égypte et au pays des Turcs.

Dans tous les pays que nous venons de citer, de l'extrémité du Sous jusqu'au Nil d'Egypte, il n'y a que des peuples de race berbère : Çanhâdja et Zenata. Il n'existait pas une seule tribu arabe dans tout le Maghreb, jusqu'au jour où Ya'qoûb El-Mançoûr l'Almohade, quittant l'Ifriqya, y entraîna les Arabes en vue de la guerre sainte, vers le milieu du VIe siècle.

Les plaines de Barqa, ses montagnes, ses villes avant

leur destruction, étaient la patrie des Laouâta et des Haouâra ainsi que d'autres tribus berbères; il n'y avait qu'eux dans le pays. L'Ifriqyia, de Tripoli au Zab, était la patrie des Nefzâouâ, des Mor'râoua, des Beni Ifren, des Nefoûsa, des Haouâra et d'autres tribus berbères. Tenès en était la ville la plus importante après Qaîrouân ; à Tenès passe le grand fleuve, connu sous le nom de Medjerda, que viennent grossir d'autres rivières d'Ifriqiya et qui se jette dans la mer à Bizerte.

Le district du Zab, de Constantine à Bougie et à Alger, est la patrie des Zouaoua, des Çanhâdja, des Ketâma et d'autres tribus berbères. Il y passe le grand fleuve appelé Oued Chedmân qui coule dans la direction de l'Est vers le Zab; des affluents viennent le grossir jusqu'au moment où il se déverse dans la *Sebkha* (lac salé) située entre Tozeur et Nefzâoua.

Le Maghreb central, d'Alger à Tlemcen, est, en majeure partie, la patrie des Zenata; il appartenait autrefois aux Mor'râoua, aux Beni Ifren et aux Berbères Mediouna, Mar'îla, Qoûmya, Maṭmâṭa, Medr'ara. Les peuples qui leur succédèrent appartenaient aux Beni Yaouy et aux Beni Ounâmou; il y eut ensuite les Beni 'Abd El-Ouâdi, les Beni Toudjin, les Beni Râchid et d'autres appartenant aux Zenata. Le grand fleuve appelé Chelif traverse cette contrée; après avoir reçu les oueds du Maghreb central il se jette dans la mer près de Mostaganem.

Le Maghreb le plus proche va d'Oudjd à l'Oued Oumm Er-Rebî'a. Sa capitale est Fès; il est traversé par trois grands fleuves.

L'un, la Moulouya, prend sa source dans l'Atlas au sud de Tâza, traverse la plaine et se jette dans la mer à R'assâsa du Rif. Sur ses rives, de sa source à son embouchure, vivaient les Miknâsa, les Ryâtha, et les Meṭâlsa appartenant aux Berbères Botr. Actuellement, les Beni Ouaṭouâṭ, des Zenata, se partagent le pays avec ces derniers.

Le second fleuve sort des montagnes Yazr'a, au sud de Fès, suit la plaine et se jette dans la mer à Mahdya, près de Salé. Les pays traversés par ce fleuve étaient la patrie des Çanhâdja, des Laouâta, des Mar'îla, des R'omâra, des Zouâ'a, des Ouchtâla, des Çadîna (?), des Fichtâla, des Aoureba, des Cedrana. Ces pays ont pour limite, entre eux et le Maghreb El-Aqça, l'Oued Oumm Er-Rebî'a. C'est le troisième grand fleuve, qui, grossi de ses affluents, passe à Tâdlâ, à Tâmesnâ et à Doukkâla et se jette dans la mer, près de la ville de Zemmour (Azemmour).

Derrière l'Oumm Er-Rebî'a se trouve le Maghreb El-Aqçâ qui s'étend jusqu'à l'extrême Sous et au Oued Noul, sur le bord de la mer. La capitale est Ar'mât Marrâkech; c'est la patrie de toutes les tribus Maçmouda, Djezoula, Ouzguita, Cenâna, Chtouqa, Ḥâḥa, Msoufa, Fouâka, Intîfa, Doukkâla, Berr'ouâṭa; il y passe le grand fleuve appelé Soûs qui prend sa source dans les montagnes de Sous et traverse notre Maghreb. Sur ses rives se trouvent toutes les terres cultivées de Sous jusqu'à l'endroit où il se jette dans la mer au Ribâṭ Massa.

Telles sont les limites du Maghreb depuis le Nil d'Égypte jusqu'au Oued Noul sur l'Océan.

Derrière les climats que nous venons de citer s'étendent, parallèlement à l'Atlas, des dunes de sable qui vont jusqu'au Nil d'Égypte. Il faut trois journées de marche pour les traverser dans le sens de la largeur. Au milieu de ces dunes sablonneuses se trouve une terre rocailleuse appelée Ḥamâda. Entre les dunes et le Soudan, du côté du Sud, on rencontre des terrains arides et des déserts. Les Moulethemîn[1] les habitent, ainsi que d'autres tribus berbères; les peuples du Soudan, les Arabes de Mer'âfra, les Dhoui Ḥasan de Goḍâ'a y vinrent d'Ifriqya après les Moḍarya et les

1. Populations de race lemtoûnite qui portent le voile et dont sont issus les Almoravides.

Yéménites, en l'an 600 et ils poussèrent jusqu'au Oued Noul.

Voici ce que dit Ibn Khaldoûn : Ces Berbères forment une race nombreuse, divisée en une multitude de tribus et de fractions. Ils se sont ramifiés en Berbères Botr, Branes, Maçmouda, Çanhâdja, Ketâma, Aoureba, Louâta, R'omâra, Zenâta. Chacune de ces branches a formé des tribus de différentes générations. La première génération fut celle qui s'éteignit dans les guerres du paganisme en luttant pour obtenir la suprématie en Syrie et en Égypte. Ceux qui restèrent se mêlèrent à la seconde génération. Quant à cette dernière, l'Islam l'envahit, et elle périt en luttant pour le pouvoir en Ifriqya et dans le Maghreb central. Ce fut cette génération-là qui combattit contre les chefs arabes et leurs troupes au temps des Khalifes, des Omeyyades et des 'Abbâsides. Les gens du Maghreb El-Adnâ et du Maghreb El-Aqçâ prêtèrent main-forte aux Berbères contre les Khalifes et les soldats arabes ; mais une fois vaincus, ils se firent musulmans ; ils apostasièrent cependant dès qu'ils eurent repris le dessus.

Aboû Yezîd a écrit que les Berbères ont apostasié douze fois en Ifriqya et dans le Maghreb. Leur conversion ne devint vraiment stable qu'au temps de Mousa ben Noçeir, sous le khalifat d'El-Oualîd ben 'Abd El-Malik. Ils n'eurent confiance dans le gouvernement des descendants du prophète que lorsque Dieu leur envoya Idrîs ben 'Abd Allah El-Kâmel, au temps d'Er-Rachîd ; ils répondirent alors à l'appel d'Idrîs, lui firent leur soumission et lui abandonnèrent les rênes du gouvernement.

La dynastie chancelante des Idrîsides se laissa vaincre par celle des Chî'ites qui s'emparèrent du pouvoir dans le Maghreb. C'est alors que les Beni Ifren s'établirent à Tlemcen, les Beni Mor'râoua à Fès, à Salé et R'ama (?), les Çanhâdja et les Ketâma en Ifriqya, à Miknâsa, à Tahert, à Sidjilmâsa, à Tâza. Les Lemtounna Beni 'Abd El-Moûmen

de la tribu de Maçmouda se révoltèrent dans le Maghreb, en Andalousie et en Ifriqya. Quand la fortune les eut abandonnés, ce fut le tour des Beni Zakaryâ, Ḥafçides qui tirent leur origine des Maçmouda également. A Tlemcen et dans le Maghreb central ce furent les Beni 'Abd El-Ouadi des Zenata berbères qui obtinrent le pouvoir ; à Fès et dans le Maghreb les Beni Merîn, d'entre les Zenata. Leur puissance fut longue et s'étendit jusqu'en Ifriqya. Ils possédaient de nombreuses qualités qui les ont rendus célèbres...

L'auteur de ce livre, Bel-Qâsem ben Aḥmed Ez-Zyâny, a dit ce qui va suivre pour compléter l'histoire des Berbères depuis l'époque d'Ibn Khaldoûn jusqu'à nos jours. Les Berbères, voyant leur dynastie chanceler et leurs tribus se démembrer, se mirent à prendre à leur service les Arabes qui venaient d'Ifriqya dans le Maghreb et les employèrent comme soldats. Ce fut une des causes de la désorganisation de leur armée. Les Berbères du Sahara, d'entre les Çanhâdja, firent leur soumission ainsi que les Maçmouda, gens de la maison chérifienne des Zeidanites qui se trouvaient au Dra'a. Mais bientôt ils se soulevèrent, refusant d'obéir aux Arabes incorporés dans l'armée des Benî Merîn, déclarèrent la guerre aux Ouaṭṭâsites, d'entre les Mérinides, et leur imposèrent leur joug. Les tribus vaincues, désorganisées, entrèrent dans la masse des tribus victorieuses et se fondirent avec elles. C'est de cette façon que les Zeïdanites obtinrent le pouvoir. Eux aussi, à leur tour, utilisèrent des Arabes moḍarya et yéménites dans leur armée. Ce ne fut point du goût de nombreux Berbères qui se séparèrent et offrirent le pouvoir au prétendant Moḥammed El-Ḥâdj El-Medjâty El-Dilây. Les Berabers des Çanhâdja, gens de Fazâz, faisaient partie des révoltés. Le prétendant s'empara de la plus grande partie du R'arb, sauf Marrâkech.

A cette époque, les chérifs 'alaouyin de la branche de Sidjilmâsa entrèrent en révolte contre leurs cousins les Zeïdanites et parvinrent à prendre leur place : les habitants du

Maghreb leur prêtèrent leur concours dans ce coup de force ; grâce à eux, les chérifs 'alaouyin défirent le prétendant Moḥammed El-Ḥâdj El-Medjâṭy et ses troupes et se rendirent maîtres du Maghreb. L'un de leurs sultans, Isma'îl, lutta contre les habitants du Maghreb, qu'ils fussent Arabes ou Berbères, en se servant d'une armée d''*Abîd* (nègres), armée qu'il ravitailla en chevaux et en armes arrachés aux tribus du Maghreb. Le nombre de ces 'Abîd atteignit le chiffre de 150000. La dynastie 'alaouite cessa alors d'être inquiétée par les Berbères pendant une cinquantaine d'années jusqu'à la mort du sultan Isma'îl et le règne de ses sept fils.

Les déprédations des Berbères recommencèrent alors plus violentes que jamais ; les cheveux se dressaient sur la tête à la pensée seule des méfaits qu'ils accomplissaient. La dynastie devint si faible qu'il lui fut impossible de résister à leurs attaques.

Les gens du Maghreb souffrirent également de cet état de choses, jusqu'à ce qu'enfin Dieu eût pitié d'eux et leur envoya Sidy Moḥammed ben 'Abd Allah qui les gouverna avec sagesse et fermeté. Ce prince soumit les rebelles, mit à mort leurs chefs et confisqua leurs biens.

Son fils Soleîmân, notre Maître, le Prince des Croyants, continua la politique de son père ; mais sa longanimité et sa bienveillance lui firent trop souvent détourner les yeux des fautes commises ; aussi les rebelles en profitèrent-ils si largement qu'il ne put les réduire à l'obéissance.

Voici ce que disait 'Abd El-Moûmen ben 'Alî à son fils Yoûsef El-'Asri, lorsqu'il le désigna pour héritier présomptif et ceci constituait sa politique : « Le châtiment des Arabes, c'est l'argent ; le châtiment des Berbères, c'est la mort. Garde-toi bien d'écarter le glaive de dessus la tête des Berbères, mais ne fais pas payer de tribut aux Arabes. C'est en agissant seulement ainsi que tu obtiendras un résultat. »

Telle est l'histoire des Berbères depuis les époques reculées, au temps des Beni Israïl et leur entrée en Ifriqya avec Afrîqich El-Ḥimyary, jusqu'à l'expédition des Romains dans le Maghreb El-Aqçâ et leur dispersion dans le Tell et le Sahara, ainsi que leur établissement dans les plaines et montagnes 1 200 ans après et jusqu'à nos jours, c'est-à-dire l'an 1234...

Pour retrouver les bonnes mœurs et les qualités d'antan, il fallut les chercher dans la seule peuplade des Berabers du Sahara. Ces Berabers, isolés dans le désert, ne connaissent ni la honte, ni la trahison ; éparpillés dans le Rif, ils demeurent fidèles à la justice et à l'équité.

Tel était l'état de ces Berbères et de ceux de la plaine. Bien qu'ils fussent plus forts que nous et que l'esprit de corps les soutînt, cependant leur valeur primitive déclina, et de dinars ils devinrent dirhems. Puisse Dieu faire cesser leurs iniquités, et les rendre utiles à leurs semblables !

C'est ce que disait notre maître 'Ali aux Arabes qui se trouvaient avec lui, lorsqu'il les vit fuir : « Je ne voulais voir qu'un homme sur dix des Beni Firâs se transformer de dinar en dirhem. » Ceci vient à l'appui de ce que j'ai rapporté au sujet de la façon dont ils trahissent et des ruses, bien connues des musulmans, qu'ils déploient en toutes choses.

La preuve en est dans l'expédition qu'ils entreprirent avec le Prince des Croyants, notre Maître, Soleîmân, contre les rebelles Aït Oumâloû, gens des montagnes de Fazâz, en l'an 1234. La dynastie avait pour appuis les Beni Mṭîr, les Aït Adrasen, les Guerouan, les Zemmoûr, les Ḥakem, les Yemmoûr, et les Aït Youssy. Toutes ces tribus étaient plus ou moins éprouvées par les continuelles expéditions des Aït Oumâloû qui chaque année en hiver et en été venaient s'emparer de leurs récoltes et se conduisaient en maîtres dans tout le pays. Ils n'arrivaient à s'en débarrasser qu'à l'aide de l'Émir El-Moûminîn. Néanmoins, comme

tous les ans c'était à recommencer et que les mêmes plaintes parvenaient à l'Émir El-Moûminîn, ce dernier perdit patience devant ces atteintes manifestement outrageuses aux droits de ses sujets et de ceux des Arabes du Tâdlâ qui se trouvaient voisins des tribus rebelles. Un expédition fut décidée. L'Émir El-Moûminîn était à Marrâkech, il rejoignit les rebelles dans leur pays même, bien décidé à faire cesser leurs déprédations. Dans ce but il réunit les tribus arabes du Haouz ainsi que les gens de Doukkâla, les Chaouya et les gens de Tâdlâ. Puis il écrivit à son fils Moulay Ibrahîm de venir le rejoindre avec l'armée des 'Abîd, des Oudaya et des gens des villes frontières et avec les tribus arabes et celles des Berbères fidèles à la dynastie et dont les sujets avaient eu à souffrir du voisinage des rebelles.

Tous ces préparatifs une fois terminés, il se mit en marche vers le pays des Aït Oumâloû pour le ravager. A ce moment il opéra sa jonction avec son fils qui amenait les contingents arabes et berbères ; de concert ils traversèrent l'Oued Oumm Er-Rebî'a. L'Émir El-Moûminîn comptait bien que ses troupes berbères puiseraient leur courage dans leur haine contre les tribus rebelles. La bataille commença ; les troupes arabes prêtèrent leur concours aux contingents berbères, mais au plus fort de la lutte, ces derniers lâchèrent brusquement pied et entraînèrent les Arabes dans leur fuite. L'Émir El-Moûminîn resta seul au milieu de ses gardes du corps. Son fils s'avança vers lui et l'engagea avec ceux qui l'entouraient à remonter à cheval et à rebrousser chemin. Il refusa énergiquement, disant : « Dieu ne me verra pas tourner le dos ; je ne suis venu que pour faire la guerre sainte, je préfère le martyre. » L'ennemi, à ce moment, marchait droit sur lui ; les derniers défenseurs de l'Émir se groupèrent autour de lui et vendirent chèrement leur vie. C'est alors que s'adressant à son fils, il lui dit les paroles prononcées par Moç'ab ben Zobeïr devant son propre

fils pendant la guerre d'ʿAbd El-Malik ben Merouân, lorsqu'il fut trahi par ses troupes arabes : « Avance, mon fils ; j'ai besoin de toi pour voir ton courage. » Ce dernier s'avança et combattit vaillamment jusqu'à la mort. Finalement l'armée entière s'enfuit à la débandade en abandonnant l'Émir El-Moûminîn. Cet événement eut lieu au mois de Redjeb de l'année 1234.

Les Berbères déserteurs, cause de la fuite générale, s'emparèrent des routes et se mirent à piller tous ceux qui y passaient. Ils firent plus, une fois de retour dans leur pays, ils se jetèrent sur les tribus arabes voisines, commirent des déprédations de toutes sortes et remplirent bientôt tout le Maghreb de leurs méfaits.

De retour dans sa capitale, l'Émir El-Moûminîn s'occupa de renforcer ses troupes, de réparer les pertes subies et de porter remède aux malheurs survenus, tout en prenant son parti de la mauvaise foi berbère. Il ravitailla son armée en chevaux, en armes, en bêtes de somme, réorganisant tout sans l'aide d'aucun conseiller. Que Dieu daigne l'assister !

Rien n'était perdu ; le souvenir de la défaite s'effaça peu à peu ; d'ailleurs l'Émir El-Moûminîn, l'âme du monde, vivait, et ses richesses étaient restées intactes, ceci suffisait pour diminuer l'importance du malheur survenu.

Louange soit à Dieu qui distribue ses grâces en abondance ! car les hommes abondèrent bientôt comme des mouches autour du miel et d'autres événements se préparèrent.

Tel est le récit des événements du siècle.

« Nous avons perdu un jour, nous en gagnerons un autre ; c'est aujourd'hui le jour des femmes, ce sera demain le jour du vautour. »

L'année 1235 arriva ; la guerre continua avec les Berbères dont toutes les tribus se donnèrent la main. Leur chef, l'hérésiarque Emhâouech, vint avec eux assiéger l'Émir El-Moûminîn dans Miknâsa pour le punir d'avoir employé

la ruse à leur égard et d'avoir fait jeter en prison 600 notables d'entre les Beni Mṭîr après s'être emparé de leurs chevaux. Le pillage recommença, les caravanes furent dévalisées, les commercants assaillis sur les routes, en un mot la situation s'aggrava de plus en plus. Les tribus arabes elles-mêmes prirent part au pillage. De proche en proche, la rebellion gagna tous les sujets de la dynastie. Puisse Dieu faire triompher l'Émir El-Moûminîn sur les insurgés !

Ayant raconté la façon dont les Arabes sont entrés dans le Maghreb, il paraît intéressant de relater maintenant leur entrée à Barqa et en Afriqya et d'en indiquer la cause.

Les Çanhâdja se séparèrent de Ḥâkim l''Obeïdite, maître de l'Égypte et de la Syrie et firent leur soumission aux Khalifes des Beni 'Abbâs à Bagdâd ; telle est la cause de la venue des Arabes à Barqa et en Ifriqya. El-Ḥâkim envoya contre eux les Arabes de Moḍar, des Beni Soleïm et des Beni Hilâl ainsi que les Daoudya et les Zor'ba. El-Ḥâkim leur fit passer le Nil et les dirigea sur Barqa. Les villes furent pillées ; ils entrèrent ensuite en Ifriqya, se jetèrent sur les Çanhâdja et les assiégèrent dans les villes de la côte, commettant force déprédations jusqu'au moment où Ya'qoûb El-Mançour l'Almohade s'en alla dans le Maghreb dans le but d'y faire la guerre sainte. Azr'âr, Tâmesna, Doukkâla, Tâdlâ tombèrent en son pouvoir. A la chute de la puissance des Beni 'Abd El-Moûmen, ils s'emparèrent du pouvoir ; de tous leurs voisins ennemis c'étaient eux certainement les plus acharnés à leur perte. Ils furent la cause de la ruine de la dynastie.

Les Arabes de l'Yémen, entrés à Barqa après les tribus de Moḍar, trouvèrent encore ces dernières installées avant eux en Ifriqya et dans le Maghreb. Laissant alors ce pays de côté, ils se dirigèrent vers le Sahara, derrière l'Atlas. Ils gagnèrent le Maghreb par Ouadân, Fezzan, Ouargla, le Touât, Dra'a, jusqu'au Oued Noul dans le Sous El-Aqçâ.

De là, ils pénétrèrent dans les environs de Marrâkech où vinrent s'établirent également les Khloṭ et les Sefyân d'entre les Arabes de Moḍar. Le pays fut ainsi occupé de Marrâkech à Safi.

Tel est le récit de l'origine des Berbères, nous allons passer maintenant à celui de l'origine des Arabes...

Quand la puissance des Arabes passa aux Berbères, on remarqua chez ces derniers les qualités des premiers ; c'est pourquoi Ibn Khaldoun se répandit en louanges exagérées sur leur compte ; mais s'il avait vu ce qu'ils ont fait par la suite, pillant, commettant iniquités sur iniquités, il aurait modéré ses éloges. Dieu leur enleva le pouvoir ; les malheurs les accablèrent, et ils furent forcés de se disperser de tous côtés. Jamais ils ne revinrent à leur état primitif, et jamais plus ils ne suivirent la bonne voie. A la moindre faute commise par le gouvernement, ils se révoltaient ; puisse Dieu détruire leurs efforts et annihiler leurs desseins ; puisse la bénédiction de Dieu s'étendre au très savant et très vertueux Sidi 'Abd El-Malik quand il décrit les Berbères en disant :

« N'attends point de bienfaits de la part des Berbères ; demande plutôt à Dieu leur destruction rapide. Puisse Dieu ne pas remplir leur cœur d'espérance, et faire réussir les projets que j'ai formés contre eux. »

Faisons, maintenant, retour à l'histoire du Maghreb. Les premiers qui habitèrent les côtes du Maghreb avant l'entrée des Berbères furent les enfants de Japhet, fils de Noé, lorsqu'ils vinrent s'établir en Andalousie. Le premier qui s'y fixa fut *Andalous*, les autres suivirent ; ils y firent souche. Leur progéniture augmentant de jour en jour, ils se séparèrent.

Sebt fonda *Sebta* (Ceuta, *Tandj*, fils d'Andalous fonda *Tandja* (Tanger), *Belch*, fils d'Andalous, fonda *Belyounech* qui était à cette époque sur la côte. Il n'y avait pas alors de solution de continuité entre l'Andalousie et le Maghreb, car

ces événements se passaient avant l'entrée des Berbères dans le Maghreb et avant qu'Alexandre n'eut creusé le canal qui forme le détroit actuel.

Une fois établis dans le Maghreb, les Berbères commencèrent à se disperser à travers les plaines et les montagnes; ils parvinrent au bord de la mer et à Tanger, Sebta et Belyounech, de sorte qu'il y eut des échanges de populations entre les gens d'Andalousie et les gens de Tanger et de Sebta, à cause de la contiguïté des terres.

Quand Alexandre le Grec, souverain des peuples de race grecque[1], arriva en Andalousie et fit rentrer cette province sous sa puissance, les descendants de Japhet, fils de Noé, vinrent se plaindre à lui en raison de la parenté qui existait entre sa race et la leur, des souffrances que leur faisaient endurer les Berbères, qui envahissaient leur pays.

Alexandre fit alors venir des savants et des ingénieurs. Ceux-ci parcoururent la distance qui séparait les deux mers, la mesurèrent et dirent à Alexandre : « Si vous voulez ouvrir un canal dans ce désert sans eau, entre la grande mer et la mer verte, c'est une tâche possible ; le niveau de la grande mer étant assez supérieur à celui de la mer verte, l'eau coulera et remplira le canal. »

L'ordre fut alors donné de creuser le canal qui forme le détroit actuel ; ce canal allant d'une mer à l'autre coupa aux Berbères l'entrée de l'Andalousie.

L'Émir des R'omâra fonda la ville de Tiguisâs qui porte son nom au bord de la mer, là où se jette un fleuve venant de la montagne ; il y a là une plaine cultivable et des jardins, c'est un des pays les plus fertiles.

Lorsque Moḥammed ben Idrîs partagea les provinces du Maghreb entre ses frères, Tiguisâs se trouva dans la part qui échut à 'Omar ben Idrîs ; celui-ci la transforma en ville ;

1. L'auteur emploie le mot *Roumis* qui servait aux Arabes à désigner tous les peuples de l'antiquité.

les habitants de ce pays étaient à l'abri de la sécheresse par suite de la grande quantité des eaux de puits et des eaux courantes.

La culture ne fut interrompue qu'en l'an 800. Celui qui administrait cette contrée, le gouverneur des Beni Merîn, Fârim (?) ben Mahdy commettait de nombreuses injustices. Par suite de sa tyrannie, les habitants émigrèrent et se dispersèrent dans les montagnes. Le pays fut ruiné : les remparts de cette ville subsistent encore de nos jours. Telle est l'histoire de Tiguisâs.

Il reste Tanger, Ceuta et Belyounech sur la côte.

Les malheurs causés aux Grecs et aux descendants de Japhet par les Berbères prirent ainsi un terme.

La première ville construite par les Berbères en entrant dans le Maghreb fut Salé. On dit qu'elle doit le jour à Alexandre Dhoû El-Qarneïn l'Himyarite qui fonda en face la ville de Chella, quand il pénétra dans le Maghreb. D'autres prétendent que le fondateur de Salé fut Afriqych l'Himyarite, qui la bâtit après l'entrée de Ça'b Dhoû El-Qarneïn, qui y était venu longtemps avant. Il était entré dans le Maghreb avec les Berbères. Quand il arriva sur l'emplacement de Salé, au bord de l'oued de ce pays, son cheval se mit à hennir ; or, depuis qu'il avait pénétré en Ifriqya, son cheval avait cessé de hennir ; et en hennissant il dit : « Salé ! ». Afriqych ordonna de construire une citadelle à l'emplacement où il avait mis pied à terre ; les Berbères l'habitèrent et lui donnèrent le nom de Salé. Telle est l'histoire. En arrivant au lieu où se trouve Chella actuellement, il donna l'ordre d'y bâtir une autre citadelle, juste en face de Salé, au moment où il « châla » [1], c'est-à-

1. « Châla » ce mot veut dire en arabe « faire un signe de la main » ; peut-être s'agit-il ici d'une allusion au geste que fit Afriqych pour indiquer qu'il voulait partir. On se trouverait alors en présence d'un de ces jeux de mots si chers aux écrivains arabes.

dire, se mettait en route pour partir. Le lieu fut appelé Chella. Telle est l'histoire. qui d'ailleurs se transforma en passant de bouche on bouche.

Une fois dans le Maghreb, les Berbères s'établirent : les Zenata à Tâmesna et Tadlâ ; les Çanhâdja en Doukkâla. Les Émirs des Zenata bâtirent la ville d'*Anfa* (Casablanca) dans le Tâmesna et la ville de Dây dans le Tâdlâ. Les émirs çanhâdja bâtirent la ville de Ṭît en Doukkâla, la ville d'Azemmoûr dans la même province, et la ville d'Asfy (Safi). Le cheîkh Aḥmed, de Constantine, s'exprime ainsi : « Je pénétrai dans le Maghreb pendant mon voyage, je me dirigeai vers ce pays pour remplir les fonctions de qâdy chez les Doukkâla. Après avoir traversé l'Oumm Er-Rebî'a, je me dirigeai vers Azemmoûr pour y passer la nuit. De là nous arrivâmes à la ville de Ṭîṭ, l'ancienne, puis 'Aîn El-Fṭer, Dchar El-Oualidya, l'ancienne, Bîr, la zaouïa, Asfy qui est la dernière ville des Doukkâla. Pour parcourir ce pays tant en long qu'en large, il faut cinq journées de marche. Il n'y a ni fleuves, ni sources ; rien que des puits d'eau douce : il n'y a pas de ravins, ni de vallées resserrées, rien que des plaines uniformes, des cultures et des vignobles. Il y a plus de 10 000 villages peuplés sans compter les villes du littoral. La capitale est au centre. Elle possède 25 écoles florissantes pour les étudiants berbères çanhâdja. Parmi ses habitants, peu parlent l'arabe. J'ai eu ici une entrevue avec le chaîkh Aboû Bekr ben El-'Arby lorsqu'il revenait de son voyage en Irâq et se dirigeait vers l'Émir El-Moûminîn Yoûsef ben Tachfin El-Lemtouny, en l'an 494[1]. Il s'étonnait de la petite quantité d'eau et cependant du grand nombre de fruits et de produits, du prix peu élevé des marchandises, de la bonne qualité des céréales et des vignes. Dans ce pays, le nombre des charrues excédait 100 000. »

1. N'oublions pas que c'est le chaîkh Aḥmed de Constantine qui parle et non Az-Zyâny.

Ensuite la tribu des Maçmouda fonda les villes de Chechaoua, Ar'mât Ourîka et Ar'mât Aylân, bâtie par Nefis qui donna un nom à l'oued. C'est Marrâkech. Les « rois » des tribus de Hâḥâ fondèrent la forteresse de Soueîra (Mogador), celle de l'île située en face de Soueîra.

Les Émirs de la tribu de Chtoûka et de Djezoûla fondèrent la ville de Berdânya, celle de Mâssa et celle d'Oudky située non loin du Soudan. Ils fondèrent aussi les villes d'Ouzguita, de Qadmiouna, Mezmez, la citadelle de Tinmel. C'est là qu'était le Mahdy Ibn Toumert.

Les Nezouata, les Zenata et leurs tribus fondèrent les qçour du Dra'a. Les Beni Medrar de Meknâsa fondèrent Sidjilmâsa avant l'Islam : en embrassant l'islamisme, ils suivirent la doctrine des 'Ibadites. Les Émirs des Fetouaka fondèrent la ville de Demnât avant l'Islam ; l'émir des Zenata fonda la citadelle d'Azroû avant l'Islam, celui des Meknâsa, la ville de Meknâsa.

Les Meknâsa, une des tribus berbères zenata, possédaient des villages qui furent transformés en ville par les Émirs Almohades Beni 'Abd El-Moûmen. Ce sont eux qui bâtirent sa forteresse. Celui qui restaura sa grande citadelle et l'entoura de remparts, fut le sultan Moulay Isma'îl, le grand. La ville de Mar'îla fut fondée par l'émir des Mar'îla avant leur conversion à l'islamisme ; il se nommait Mar'îl (98). La ville de Oulîly fut fondée par l'émir des Aoureba, avant leur conversion à l'islamisme en l'an 99. Après l'apparition de l'islamisme, la première ville bâtie dans le Maghreb fut Nokour que fonda Idrîs ben Sâliḥ l'Himyarite en l'an 80. El-Ḥasân ben En-No'mân El-R'assâny, émir d''Abd El-Malik ben Merouân, envoya Idrîs ben Sâliḥ en Ifriqya pour conquérir le Maghreb. Il s'arrêta dans le Rif, convertit les tribus laouata, et s'installa dans ce pays qu'il laissa en héritage à ses enfants ; ceux-ci le conservèrent jusqu'au moment de leur émigration en Andalousie, à l'époque de la révolte.

Citons encore la ville de *Badès* que fonda l'émir des Laouata qui était avec Idrîs ben Sâliḥ; son nom était Badès (90). La ville de *Melilia* que fonda l'émir des Beni Ifren, qui était aussi avec Idrîs ben Sâliḥ. Son nom était Emlîl (92). La ville de *Fès* bâtie par Idris ben Idris en 191. Il y avait deux villes : Qarâouyîn et Andaloûs. Lorsque Yoûsef ben Tachfin El-Lemtoûny y entra, il abattit les murs des deux villes et en fit une grande cité, unique, entourée d'un seul rempart. Il donna l'ordre aux habitants de construire des mosquées dans chaque quartier de la ville et dans chaque rue. La capitale était dans un état florissant en l'an 497. La ville d'*El-'Arâïch* fut bâtie pendant la période islamique. Elle fut fondée par les chrétiens portugais en l'année 123, à cause de l'utilité qu'ils trouvaient dans son port. La ville de *Chemmîs,* en face d'El-'Arâïch, construite également par les Portugais pendant l'islamisme en 208. La ville d'*Acîla,* la grande, fondée par les Benî Idrîs en 250. Quant à la ville actuelle, ce sont les Portugais qui la construisirent après l'an 1 000. Le sultan Isma'îl El-'Alaoui en fit la conquête. La ville de *Tahaddart* bâtie par les Benî Idrîs, au temps de leur puissance en 260. La ville de *Baçra* bâtie par les Benî Idrîs au temps de leur puissance en 218. La ville de *Qçar Ketâma* construite par l'émir des Ketâma 'Abd El-Kerîm au commencement de l'islamisme en 102. *Qçar Maçmouda,* c'est le Qçar El-Medjâz entre Ceuta et Tanger. L'émir des Maçmouda la fonda au temps où Ṭâriq ben Ziad s'empara de Tanger; de là il passa au Djebel Ṭâriq (90). La ville de Mahdya fondée par les Benî Ifren en 326; la ville de Marrâkech, fondée par Yoûsef ben Tachfin El-Lemtoûny (454). Rabaṭ fondée par Ya'qoûb El-Mançoûr l'Almohade (591). La ville de Tâza; c'était un ribâṭ[1] : 'Abd El-Moûmen ben 'Alî le

1. A la fois un couvent et un poste frontière pour les Volontaires de la Foi.

transforma en ville (529). La ville de Tétouan, fondée par les Beni Merîn (730) : Chefchaoun par 'Ali ben Râchid le Chérîf 'Alaouy, au temps de la puissance des Zeïdanites en 920. Ouezzan dont la zaouïa fut fondée par 'Abd Allah Chérif El-'Alamy à l'époque de la puissance des Zeïdanites (1012). Soueïra fondée par l'Émir El-Mouminîn Sidy Moḥammed ben 'Abd Allah El-'Alaouy en 1182. La forteresse de Debdoû, Atorsif et Taourirt furent restaurées par les émirs Beni Merîn en 700. Oudjda fondée par les Émirs des Beni Ifren, émirs de Tlemcen avant l'Islam, au temps de leur puissance à Tlemcen. Telle est l'histoire de notre Maghreb.

Tout pays ou nous ferons halte, nous le décrirons, s'il plaît à Dieu. Les premiers qui introduisirent l'islamisme dans le Maghreb furent, dit-on, sept hommes *regrâga* des Maçmouda. On dit qu'ils étaient réunis au nombre de douze avec le prophète, tous de langue berbère ; ce n'est rien moins que vrai, mais ils embrassèrent l'islamisme devant 'Omar ben El-Khaṭṭâb qui leur enseigna leur religion. Ils partirent ensuite pour le Maghreb. Arrivés chez eux, quelques-uns de leurs compatriotes embrassèrent l'islamisme, d'autres refusèrent ; ceci se passait en l'an 28 de l'hégire. Au temps d'Othman, les Mor'râoua embrassèrent, dit-on, l'islamisme. Ils partirent en mission chez 'Othman avec leur émir Çoulât (?) ben Ouzmer ; chemin faisant, ils furent faits prisonniers, dit-on, avec leur émir. Ils arrivèrent enfin à Médine, embrassèrent l'islamisme en présence d''Othman, qui leur imposa leur émir en l'an 34.

Les victoires se succédèrent ensuite jusqu'à ce que l'islamisme atteignit l'Oued Noul, à l'époque d''Oqba ben Nâfi', en l'an 61 de l'hégire.

'Abd El-Malik étant mort, Al-Oualîd fut élu au khalifat. Moûsa ben Noçeîr se dirigea vers l'Ifriqya en lui recommandant de ne pas révoquer Idris ben Sâliḥ, à cause de la justice avec laquelle il gouvernait, et de ne pas l'abandonner

derrière lui. Il partit alors vers le Maghreb El-Aqçâ et finit par atteindre l'extrême Sous et le Faïḥa et le Dra'a. Sa victoire étant complète, il établit la religion ; il laissa son affranchi Ṭariq ben Ziad El-Laîthy, lieutenant à Tanger, en 86 ; il lui confia des troupes arabes et berbères. En l'an 90, Aboû Zera'a Ṭariq, affranchi de Moûsa ben Noçeîr, passa en Andalousie. En 91, Ṭariq ben Ziad El-Laîthy y passa à la tête de ses Arabes et de ses Berbères ; il remporta la victoire. En 93, Moûsa vint d'Ifriqya avec des soldats arabes et des berbères soumis, et acheva la conquête de l'Andalousie. Après Moûsa, personne n'entra plus dans le Maghreb El-Aqçâ. Les hérétiques s'y maintinrent. Tous ceux des dynasties omeyyades ou 'abbâsides qui tentèrent de s'y introduire furent vaincus, et il en fut ainsi jusqu'au jour où arriva Idrîs en l'an 107.

E. Coufourier.

UNE LISTE DE VILLES MAROCAINES

Nous avons déjà consacré une courte étude au récit de voyage (*Riḥla*) d'Az-Zyany[1], dont nous avions rencontré un manuscrit à El-Qçar el-Kebir l'an dernier. Un nouveau séjour dans cette ville nous ayant permis, sinon d'acheter, du moins d'emprunter pour un certain temps cet intéressant ouvrage, nous en avons extrait la partie géographique, traduite précédemment par M. Coufourier, et une liste des villes du Maghreb, que nous donnons ci-après.

Les indications données par l'auteur sur la situation de ces villes sont très vagues et souvent inexactes ; en outre, il est facile de se rendre compte qu'Az-Zyany a puisé ses renseignements dans les œuvres des géographes et historiens de toutes les époques, ce qui lui fait compter au nombre des villes du Maroc quelques localités qui n'existaient plus depuis longtemps sous Moulay Slîmân, époque où il vivait. Mais la géographie historique du Maghreb est entourée de tant d'obscurité qu'on doit collectionner soigneusement tous les textes qui s'y rapportent. Les notes dont nous avons accompagné quelques-uns de ces noms de villes montreront d'ailleurs quel intérêt présente ce document.

« *Azemmoûr* en Doukkâla ; *Asfy* (Safy) en Doukkâla également ; *Ar'mât Ourika* et *Ar'mât Nefîs*, séparées par une étape, aux environs de Marrâkech ; *Adhky*, à l'Oued Noûl (Noûn), qui est la porte du Soudan ; *Ankâl* sur l'Oued Oumm ar-Rabî'a, auprès de Saba'tha ; *Açla* (Arzila) entre Tanger et Al-'Arâïch ; *Igly* au Soûs ; *Qal'at 'Adakhsân* près de Dilâ ;

1. Cf. *Archives marocaines*, II, p. 330 et seq.

Anfâ[1] au Tamesnâ ; *Afḍâla* dans la même province ; *Ard-jouân* dans la même province, près d'Azemmour ; *Bâdes* au Rîf ; *Belyoûnech* près de Ceuta : *Baçra* près d'El-Qçar ; *Tansfît* (Tansift) est une rivière du même nom près de Marrâkech ; la forteresse (ḥiçn) de *Tâdlâ* sur le fleuve Oumm ar-Rabî'a ; *Tâgdelt* au Soûs ; *Qçar Tanmelt* à Al-Mahdy ben Toûmert aux environs de Marrâkech ; *Tandert* près de cette ville ; *Tâza* au pays des R'yâtha ; *Tamsamân*, port du Rîf, près de Nokoûr ; *Tazoûṭâ* près de Qal'at Tâfezsîft au Gâra[2] ; la région de *Tâmesnâ*, où on trouve des villes, des villages et des lieux habités ; la ville de *Tâkrour* (?) تاكرر, aux montagnes d'Ouarar'a ; la ville de *Tachoummos*[3] près d'Al-'Arâïch ; la ville de *Tebalbalet* au Sahara ; la ville de *Tétouan* ; *Tanger*, qui est la ville nommée également Oulîla[4] : depuis cette ville jusqu'à Tâdjerâ au Soûs al-Adnâ, il y a 20 étapes, et de Tâdjerâ à Taterqla (?) au Soûs el-Aqçâ, 60 étapes, et derrière Taterqla il n'y a rien que les sables et la mer, et de Taterqla à la ville de Gâna au Soudân, 90 étapes ; la ville de *Dây* au Tâdlâ, où il y a une mine de cuivre ; le Djebel *Deren* (Atlas) où on trouve des villes et des villages ; la ville de *Dilâ*, qui est la zâouya de Mouḥammad Al-Ḥâdj ; *Seqoûma* entre le Tell et le Sahara ; *Sidjilmâsa* au Sahara ; la région

1. Aujourd'hui Casablanca (Dâr al-Baîḍa).

2. Région déserte située sur le littoral méditerranéen, à l'Est du Rîf, entre cette province et la frontière algérienne.

3. Tchemmich, Chemmich, ancienne Lixus, sur le fleuve Lekkoûs. Cette ville était déjà disparue depuis longtemps à l'époque d'Az-Zyâny et le nom même de Tachoummos ne se trouve que dans un très petit nombre d'ouvrages, entre autres Idrisî. Cf. De Gœje, *Descriptio Al-Magribi*...

4. Il y a là certainement une confusion ; l'auteur a dû lire dans un historien du Maghreb qu'un des conquérants de ce pays, 'Oqba ou Idrîs, se rendit de Tanger à Oualîly, et il a confondu les deux villes : il est probable en effet que Oualîla et Oualîly sont deux lectures du même nom.

du *Dra'a* où on trouve des villes, villages et lieux habités; la région du *Soûs*, où on trouve des villes, villages et lieux habités; *Çarkha* entre le Soûs et le Soudân; la zâouya de *Çarçar*[1], c'est une montagne et des villages; *Fazâz*, montagne couverte de villages et lieux habités; *Fès*, entre Miknâs et Tâza; *Frouḥa*[2] près d'El-Qçar; *Qîmoûra*[3] près d'Açla (Arzîla); *'Aïn al-Ḥayât* près de Ceuta; *Mâsa* au Soûs; *Marrâkech* sous le Deren (Atlas); *Maṭmâṭa* près de Fès; *Miknâsa* près de Fès: *Ouzrîqa*[4] à Miknâsa, c'étaient quatre villes qui ont été ruinées; *Nokoûr* au Rîf près de Bâdes; *Nefîs* près de Marrâkech; *Noûl Lamṭa* derrière le Sous, sur le rivage maritime; *Oudjda* près de Tlemcen; *Oulîly* près de Zerhoûn; *Yḥâḥîn*[5] près de Ceuta; *Al-Gâra* au Djebel Fâzâz près d'Adkhasen; *Ṭîṭ* en Doukkâla; *Ayîr* au Doukkâla; *Al-R'arbya* au Doukhâla aussi; *Tahaddart*[6] près d'Acîla; *Çadîna* près de .....[7]; *Louâta* près de Fès; *Aç-Çafarya*[8] près de Fès; *Al-Mahdya* près de Salé; *Choûchâoua* entre Marrâkech et Çouaîra (Mogador); *Çouaîra* la neuve sur le rivage maritime entre Asfy et Agadîr; *Fonti* au-dessous d'Agadîr au

1. C'est le Djebel Çarçar au Sud-Est d'El-Qçar, qui porte la zâouya de Moulay 'Alî ben Hamed, Moulay Çarçar.

2. فروحة, localité inconnue dans cette région.

3. قيمورة, localité également inconnue.

4. وزريقة, localité inconnue.

5. Peut-être Yoû-Iddâdjîn d'El-Bekrî (*Description de l'Afrique septentrionale*, trad. De Slane).

6. Il ne reste plus aujourd'hui que le petit fleuve du même nom, mais les voyageurs européens des deux derniers siècles nous apprennent en effet qu'il y avait là un port appelé Tahaddart, près d'Arzila, où débarquaient les marchandises à destination d'El-Qçar, lorsque Al-'Arâïch était entre les mains des chrétiens.

7. Le nom ne se trouve pas dans notre manuscrit.

8. Ou Aç-Çafrya, الصفرية, peut-être *Çefroû*, صفرو ou صفرى.

Hâḥa ; *Redâna* au Soûs ; *Demnât* au Djebel Deren ; *Dây* au Tâdlâ : *Ouazzân* au Maçmoûda ; *Chefchâoun* en R'omâra ; *Bektâma*[1] en Sérîf près d'El-Qçar ; *Qal'at Arzou* au Fâzâz ; *Djelila*[2] au Rîf : *Tâfersikt* au Gâra : *Mar'ila* entre Fès et Miknâsa ; *Qal'at Ḥadjar an-Nasr* près de Ceuta ; *Qçar el-djaouâz*[3] entre Tanger et Ceuta ; *Qçar 'Abd el-Kerîm* près de Ketama, et c'est la ville où Ya'qoûb Al-Mançoûr le Mérinide établit l'émir Aboû 'Abdallah Mouḥammad ben Cheqîloûla, seigneur de Ouâdy Ach (Cadix), et dont il lui donna le gouvernement ainsi que des districts environnants jusqu'à ce qu'il mourût avec les gens de sa maison l'an 686... ; *Rabaṭ* (Ribâṭ al-Fatḥ) sur l'Oued Slâ (Salé) ; *Chella*, à côté de la précédente ; *Qal'at Debdoû*, à Tâferṭa derrière l'Oued Moulouya ; *Qal'at Tâourirt* sur l'Oued Ça (Za?) ; *Kebdâna* sur la rive de la Moulouya. »

G. Salmon.

1. Sans doute une faute de copiste, qui aura ajouté un ب comme pour le mot suivant : ce nom doit se lire en effet كتامة, *'Ketâma* ; il est porté actuellement par un gros bourg sur une colline à la limite de la tribu d'Ahl Sérîf, rive droite du Lekkoûs.

2. Peut-être une faute de copiste pour Melîla ou Melilia.

3. Appelé encore *Qçar el-Medjâz* ; c'est l'ancien port d'El-Qçar eç-Çer'ir dans l'Andjera, entre Tanger et Ceuta, ruiné depuis longtemps à l'époque de notre auteur.

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT.

OUVRAGES ENTRÉS A LA BIBLIOTHÈQUE

(Suite de l'Inventaire.)

2265. Ahmed ad-Dîraby. Kitâb moudjarrabât. *Le Caire*, 1322, in-12.
2266. Tlemsâny. Kitâb choumoûs al-anouâr. *S. l. n. d.*, in-8°.

(Dons de M. Joly.)

2267. Varnier. Rapport sur les opérations des sociétés indigènes de prévoyance. Exercice 1903-1904. *Alger*, 1905, in-4°.

(Don du Gouvernement général de l'Algérie.)

2268. Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale. Tome IV, 1er fascicule. *Le Caire*, 1904, in-4°.

(Don de l'Institut français du Caire.)

2269-70. Bulletin de la Société de géographie de Marseille. 4e trimestre 1904 et 1er trimestre 1905. *Marseille*, 1904-1905, 2 fasc. in-8°.

(Don de la Société de géographie de Marseille.)

2271. P. Bourde. Rapport sur les cultures fruitières et en particulier sur la culture de l'olivier en Tunisie. *Tunis*, 1899, in-8°.

(Don de M. P. Bourde.)

2272. Bulletin de géographie historique et descriptive. 1904, n° 3, in-8°.

(Don du ministère de l'Instruction publique.)

2273. Risley. Census of India, 1901, vol. I, India, Ethnographic appendices. *Calcutta*, 1903, in-4°.

(Don de la Société asiatique.)

2274 Compte rendu sommaire des séances de la Société géologique de France. N° 12, in-4°.
2275. L. Gentil. Sur l'existence de roches alcalines dans le centre africain. *Paris*, 1904, in-4°.
2276. L. Gentil et Boistel. Sur l'existence d'un remarquable gisement pliocène à Tétouan (Maroc). *Paris*, 1905, in-4°.
2277. L. Gentil. Sur la présence de schistes dans l'Atlas méridional. *Paris*, 1905, in-4°.

(Dons de M. L. Gentil.)

2278. (Anonyme.) Calendrier marocain. Ms. arabe, in-4°.

(Don de M. O. Houdas.)

2279. (Anonyme.) Al-Qacîda al-Idrîsya. Copie du ms. de Tanger, in-4°.

2280-84. (Anonyme.) Chansons marocaines. Copie des mss. de Tanger, 5 fascicules in-4°.

2285. (Anonyme.) Madjmouʿ al-ala ou l-r'enâ ou ṭ-ṭerb. Copie du manuscrit de Tanger. In-folio.

2286. (Anonyme.) Toḥfat al-aḥbâb fi nehâyat an-nabât ou l-aʿchâb. Copie du ms. de Tanger. In-8°.

2287. Ben Kîrân. Ar-Riḥla al-fâsya. Copie du ms. de Tanger. In-4°.

2288. (Anonyme.) Manâqib ach-Chaikh Abi Saʿîd Al-Miçry. Copie du ms. d'El Qçar. In-4°.

2289. Al-Kilâʿy. Manuscrit sans titre sur la vie du Prophète et les débuts de l'Islam. In-4°.

2290. Ath-Thaʿaleby. Faouâïd min el-ʿilm. Ms. de Tanger. In-4°.

(Acquisitions.)

2291. Inscription arabe sur marbre trouvée à El-Qçar et indiquant la fondation du bain par le sultan mérinide Aboû ʿInân Fâres. (En dépôt au Musée d'Alger.)

(Don de M. Michaux-Bellaire.)

2292. Astrolabe en bronze portant inscription de Moulay Moḥammed ben Moulay ʿAbdallah, et trouvée à Tanger.

2293. Max Hübner. Unbekannte Gebiete Marokkos. *Berlin*, 1905, in-8°.

2294. Max Hübner. Militärische und militärgeographische Betrachtungen über Marokko. *Berlin*, 1905, in-8°.

2295. Duveyrier. De Mogador au Djebel Tabayoudt par le rabbin Mardochée. *Paris*, 1875, in-8°.

2296. Gaillard. Une ville de l'Islam : Fès. *Paris*, 1905, in-12.

2297. Veyre. Au Maroc. Dans l'intimité du Sultan. *Paris*, 1905, in-12.

2298. W. Janson. A view of the present condition of the states of Barbary. *London*, 1816, in-12.

2299. Sangnier. Relations de plusieurs voyages à la côte d'Afrique, à Maroc, etc. *Paris*, 1792, in-8°.

2300. G. Hoest. Marokanske Kaiser Mohamed ben Abdallah's historie. *Copenhague*, 1791, in-8°.

2301. G. Hoest. Esterretninger om Marokos og Fes. *Copenhague*, 1779, in-4°.

2302. J. Windus. A Journey to Mequinez. *London*, 1725, in-8°.

(Acquisitions.)

2303. Gouvernement général de l'Algérie : Rapport sur les œuvres spéciales intéressant les indigènes. *Alger*, 1905, in-8°.

(Don du Gouvernement général de l'Algérie.)

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT.

ARCHIVES MAROCAINES

PUBLICATION

DE LA

MISSION SCIENTIFIQUE DU MAROC

VOLUME VI

Nos III-IV

SOMMAIRE:

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, VIe

1906

JANVIER 1906

MISSION SCIENTIFIQUE DU MAROC

MEMBRES DE LA MISSION

M. G. Salmon, *délégué*.

M. A. Joly.

M. E. Michaux-Bellaire.

M. L. Mercier.

M. E. Coufourier.

Correspondants :

M. M. Besnier.

M. N. Slousch.

Secrétaire de la Rédaction des Archives Marocaines :

M. L. Bouvat.

MISSION SCIENTIFIQUE DU MAROC

CONSEIL DE PERFECTIONNEMENT
1905

BUREAU

Président :

M. E. Étienne, Vice-Président de la Chambre des Députés.

Vice-Présidents :

M. Bayet, Directeur de l'Enseignement supérieur au Ministère de l'Instruction publique.

M. G. Louis, Directeur politique au Ministère des Affaires étrangères.

Trésorier :

M. P. Bourde, ancien Directeur des Contrôles en Tunisie.

Secrétaire, Délégué général :

M. A. Le Chatelier, Professeur au Collège de France.

MEMBRES

M. Barbier de Meynard, Membre de l'Institut.
M. R. Basset, Directeur de l'École supérieure des Lettres d'Alger.
M. A. Bernard, Maître de conférences à la Sorbonne.
M. R. Cagnat, Membre de l'Institut.
M. H. Derenbourg, Membre de l'Institut.
M. E. Doutté, Professeur à l'École supérieure des Lettres d'Alger.
M. P. Doumer, Président de la Chambre des Députés.
M. le Dr Hamy, Membre de l'Institut.
M. O. Houdas, Professeur à l'École des Langues orientales.
M. L. Hubert, Député.
M. Jonnart, Gouverneur général de l'Algérie.
M. Luciani, Conseiller du Gouvernement général de l'Algérie.
M. Maspero, Membre de l'Institut.
M. Pichon, Résident général de France à Tunis.
M. P. Révoil, ancien Gouverneur général de l'Algérie.
M. Roume, Gouverneur général de l'Afrique occidentale.
M. Roy, Secrétaire général du Gouvernement tunisien.
M. de Saint-Arroman, Chef de bureau des Missions scientifiques au Ministère de l'Instruction publique.
M. Saint-René Taillandier, Ministre de France au Maroc.

X, l

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, PARIS

Les Sources inédites de l'Histoire du Maroc de 1530 à 1845, par le comte Henry de Castries. Tome I, en 2 parties. Un volume gr. in-8. . . . . 25 fr.

Les Berbers, *étude sur la conquête de l'Afrique par les Arabes,* par Henri Fournel, d'après les textes arabes imprimés. 2 vol. in-4. 40 »

Histoire de l'Afrique septentrionale (*Berbérie*) *depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête française* (1830), par Ernest Mercier. 3 vol. in-8, avec cartes. . . . . 25 «

Le Maroc, de 1631 à 1812, *par Aboulqassem ben Ahmed Ezziani,* texte arabe publié et traduit par O. Houdas, professeur à l'École des Langues orientales vivantes. In-8.. . . . . 15 »

Nozhet-Elhadi. *Histoire de la dynastie saadienne au Maroc* (1511-1670), *par Mohammed Esseghir Eloufrani,* texte arabe et traduction par O. Houdas, professeur à l'École des Langues orientales vivantes. 2 vol. in-8, chaque. . . . . 15 »

Les Benou Ghanya, *derniers représentants de l'empire Almoravide et leur lutte contre l'empire Almohade,* par Alfred Bel. In-8. . 12 »

L'Atlas marocain, *d'après les documents originaux,* par Paul Schnell, traduit, avec l'autorisation de l'auteur, par Augustin Bernard. In-8, avec une grande carte de la chaîne de l'Atlas, tirée à deux tons. . . . . 10 »

Moulay Ismaïl et Jacques II, *une Apologie de l'Islam par un sultan du Maroc,* par le comte Henry de Castries. In-8, avec texte arabe, 2 portraits et 2 grandes planches de fac-simile. 5 »

Fas, *son université et l'enseignement supérieur musulman,* par G. Delphin. In-8, avec carte.. . . . . 3 »

L'Astronomie au Maroc, par G. Delphin. In-8, planche. . . 3 50

Trois mois de Campagne au Maroc. *Étude géographique de la région parcourue,* par le Dr F. Weisgerber. Un beau volume in-8, avec 44 illustrations, cartes, photographies, dessins.. . 5 »

Les Tribus du sud-ouest marocain, par A. Le Chatelier. In-8. 3 »

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT.

MISSION SCIENTIFIQUE DU MAROC

CONSEIL DE PERFECTIONNEMENT
1905

BUREAU

Président :

M. E. ÉTIENNE, Vice-Président de la Chambre des Députés.

Vice-Présidents :

M. BAYET, Directeur de l'Enseignement supérieur au Ministère de l'Instruction publique.

M. G. LOUIS, Directeur politique au Ministère des Affaires étrangères.

Trésorier :

M. P. BOURDE, ancien Directeur des Contrôles en Tunisie.

Secrétaire, Délégué général :

M. A. LE CHATELIER, Professeur au Collège de France.

MEMBRES

M. BARBIER DE MEYNARD, Membre de l'Institut.
M. R. BASSET, Directeur de l'École supérieure des Lettres d'Alger.
M. A. BERNARD, Maître de conférences à la Sorbonne.
M. R. CAGNAT, Membre de l'Institut.
M. H. DERENBOURG, Membre de l'Institut.
M. E. DOUTTÉ, Professeur à l'École supérieure des Lettres d'Alger.
M. P. DOUMER, Président de la Chambre des Députés.
M. le Dr HAMY, Membre de l'Institut.
M. O. HOUDAS, Professeur à l'École des Langues orientales.
M. L. HUBERT, Député.
M. JONNART, Gouverneur général de l'Algérie.
M. LUCIANI, Conseiller du Gouvernement général de l'Algérie.
M. MASPERO, Membre de l'Institut.
M. PICHON, Résident général de France à Tunis.
M. P. RÉVOIL, ancien Gouverneur général de l'Algérie.
M. ROUME, Gouverneur général de l'Afrique occidentale.
M. ROY, Secrétaire général du Gouvernement tunisien.
M. DE SAINT-ARROMAN, Chef de bureau des Missions scientifiques au Ministère de l'Instruction publique.
M. SAINT-RENÉ TAILLANDIER, Ministre de France au Maroc.

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT.